



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2003

Horizonte biblischer Texte: Festschrift für Josef M. Fesch zum 60. Geburtstag

Edited by: Vonach, Andreas ; Fischer, Georg

Abstract: Der Sammelband enthält 18 Aufsätze, mit denen die Autorinnen und Autoren ihren Kollegen, Freund und Weggefährten Josef M. Oesch, Alttestamentler in Innsbruck/Österreich, anlässlich seines 60. Geburtstages ehren. Passend zum Schwerpunkt des Jubilars stammt die Mehrzahl der Beiträge - insgesamt zehn - aus dem Bereich des Alten Testaments. Sie sind zusammengefasst in Teil I: "Eröffnung von Horizonten: Die hebräische Bibel von ihren Anfängen bis zu den Übersetzungen". Sechs stärker zum Neuen Testament hin orientierte Artikel bilden den II. Teil: "Ausweitung von Horizonten: Weiterführungen im Lichte des Ostergeschehens". Den Ausklang bilden die zwei Beiträge des III. Teils: "Überschneidung von Horizonten: Die Bibel im Lichte ihrer Wirkungsgeschichte". Damit spannt sich ein Bogen von den Anfängen des Alten Testaments über dessen griechische Texte und seine Aufnahme im Neuen Testament bis hin zu seiner Ausstrahlung in jüngerer Zeit. Insgesamt bietet die Festschrift analog zum Schaffen des Geehrten ein breites Spektrum an biblischen Themen und Fragestellungen, die allesamt aktuell und von bleibender Bedeutung sind.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-151229>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Horizonte biblischer Texte: Festschrift für Josef M. Fesch zum 60. Geburtstag. Edited by: Vonach, Andreas; Fischer, Georg (2003). Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Vonach / Fischer (Hrsg.) Horizonte biblischer Texte

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien
der Universität Freiburg Schweiz,
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern
und der Schweizerischen Gesellschaft
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von
Othmar Keel und Christoph Uehlinger
in Zusammenarbeit mit Susanne Bickel

Die Herausgeber:

Andreas Vonach, geb. 1969 in Bregenz, studierte Katholische Theologie in Innsbruck und Jerusalem und ist seit 1996 Universitätsassistent im Fachbereich Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Dissertation 1998 zum Thema «Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Buch Kohelet».

Georg Fischer SJ, geb. 1954 in Feldkirch, studierte Katholische Theologie und Bibel in München, Innsbruck und Rom und ist seit 1995 Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Dissertation 1988 zum Thema «Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose» (OBO 91); Habilitation 1992 zum Thema «Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31».

Der Geehrte:

Josef M. Oesch, geb. am 21.11.1943 in Zürich, studierte Christliche Philosophie in Paris und Katholische Theologie in Innsbruck und ist seit 1969 Assistent bzw. Ass.-Prof. im Fachbereich Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Dissertation 1979 zum Thema «Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments» (OBO 27).

Arbeitsschwerpunkte: Alttestamentliche Textgeschichte, Hebräische Handschriften, Prophetie, BILDI (<http://bibfutheol.uibk.ac.at/bildi>).

Andreas Vonach /
Georg Fischer (Hrsg.)

Horizonte biblischer Texte

Festschrift für Josef M. Oesch
zum 60. Geburtstag

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Inhalt-Seiten wurden von den Herausgebern
als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2003 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1446-2 (Academic Press Fribourg)
ISBN 3-525-53053-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

VORWORT UND EINFÜHRUNG

Am 21. November 2003 feiert Josef M. Oesch seinen 60. Geburtstag. Seit über drei Jahrzehnten ist er als Forscher und Lehrer des Fachbereiches Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Innsbruck tätig. Mehrere Generationen an Innsbrucker Theologinnen und Theologen wurden von ihm in die Welt der hebräischen Sprache eingeführt. Durch seine Forschungen und Publikationen in verschiedenen Feldern des Fachbereichs konnte er sich international einen Namen machen.

Besondere weltweite Wertschätzung genießt die durch seinen Einsatz ins Leben gerufene und von ihm geleitete Bibelwissenschaftliche Literaturdatenbank „BILDI“, die sich innerhalb der letzten zehn Jahre zu einem unverzichtbaren Instrument auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften etabliert hat. Mit dieser Festschrift bringen Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunde sowie Weggefährten des Jubilars ihre Verbundenheit mit ihm zum Ausdruck. Dabei gilt die Wertschätzung sowohl seiner wissenschaftlichen Arbeit als auch seinem hilfsbereiten und kollegialen Wesen.

Passend zum Schwerpunkt des Jubilars stammt die Mehrzahl der Beiträge aus dem Bereich des Alten Testaments. Sie sind zusammengefasst in Teil I: „Eröffnung von Horizonten: Die hebräische Bibel von ihren Anfängen bis zu den Übersetzungen“. Einen außergewöhnlichen Auftakt setzt *Arnold Gamper SJ*, der frühere Lehrer und Vorgesetzte von Josef Oesch, mit *Vergleichen und Trennen - Überlegungen zu einer Sprachfigur des Ägyptischen und Hebräischen*. Er untersucht die Präposition *r* und das ihm entsprechende ׀ in Bezug auf ihre verschiedenen Funktionen. Sie dienen in beiden Sprachen sowohl zum Trennen als auch zum Verbinden und weisen eine vielfache Verwendung auf.

Franz D. Hubmann, früherer Kollege des Jubilars, hält eine *Nachlese zu 1 Sam 3,1-21*. Er diskutiert diese besonders ausgestaltete Form einer Berufungserzählung im intensiven Gespräch mit der Sekundärliteratur. Dabei gelingt ihm, manche Feinheiten des Textes neu zu beleuchten und herauszuheben. Eine Facette davon liegt im Zusammenspiel von kultisch-priesterlicher Funktion und prophetischer Aufgabe, repräsentiert im Umgang miteinander von Eli und Samuel.

Die Rede weiser Menschen ist höflich widmet *Irmtraud Fischer* ihrem einstmaligen Kollegen in der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an biblischen Instituten Österreichs, und trifft damit seine prägenden Eigenschaften. Der Untertitel „Über die Umgangsformen von Weisen in den Da-

vidserzählungen - und dem multikausalen Bias in der Exegese derselben“ grenzt ihr weites Thema ein. Sie zeigt an 1 Sam 25 und 2 Sam 14 auf, wie bestimmte Werte mit den Voreinstellungen von Kulturen zusammenhängen und gerade auch Geschlechterrollen stark von Konventionen abhängen. Die behandelten Texte können als Plädoyers für Höflichkeit angesehen werden.

Die Blüte der momentanen Septuagintaforschung verdankt *Adrian Schenker OP* viel. Er geht der Frage nach: *Gab es im 7. Jahrhundert in Jerusalem einen Tempelschreiber?*, und versucht sie anhand der einzigen Erwähnung eines Tempelschreibers in der Bibel, in 2 Kön 22,3 LXX, zu beantworten, das nach ihm Zeugnis für die Existenz eines solchen in der Zeit Joschijas ablegt. Auf die interessante textkritische Forschungsgeschichte geht er im Anhang ein.

Die beiden Herausgeber haben Themen aus ihrem Forschungsschwerpunkt ausgewählt. *Das brennende Wort - an den Grenzen des Jeremiabuches* von *Georg Fischer SJ* ist ein Versuch, die besondere Kraft des göttlichen Wortes, von dem in Jer wie sonst nirgends in der Bibel die Rede ist, u.a. an Anfang und Ende des Buches aufzuzeigen. Dabei geraten die ausgedehnten literarischen Horizonte von Jer und der Umgang mit diesen Vorlagen in den Blick, die ein Ringen mit dem als kraftvoll und verzehrend erfahrenen Wort Gottes spiegeln.

Eine neue Erklärung für das eigenartige Phänomen der femininen Baal-Vorkommen im selben Buch liefert *Andreas Vonach* mit *Ἡ Βαὰλ in der Jer-LXX: Erschließung neuer Horizonte als Übersetzungstechnik*. Entgegen der von A. Dillmann 1881 vertretenen und weithin übernommenen These kann er plausibel machen, dass die weibliche Darstellung Baals in der Jer-LXX den ägyptisch-hellenistischen Kontext der Übersetzung durchscheinen lässt, als Anspielung auf den dort verbreiteten Isis-Kult.

Robert Althann SJ, mit dem Jubilar in regem Austausch bezüglich der Datenbank BILDI, steuert *Ellipsis in Psalm 9,19, Qohelet 11,5 and Esther 2,1* bei. Die drei genannten Stellen zeigen verkürzte Formulierungen als ein Stilmittel, das für die Übersetzungen Probleme bereitet; das Verstehen dieser Texte wird jeweils zu einer großen Herausforderung.

Im früheren Alttestamentlichen Institut der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck war *Susanne Gillmayr-Bucher* Assistentenkollegin von Josef Oesch. Ihr Beitrag *David, Ich und der König* behandelt Fortschreibung und Relecture in Psalm 63. Sie diskutiert Gliederung, Kommunikationsstruktur und Themen des Psalms. Dabei ergeben sich drei Suchbewegungen. Dem lyrischen Ich kommt eine dominante Rolle bei den Perspektiven zu; es und die Verweise auf David als Beter in V 1 sowie auf weitere Personen in V 10-12 können als in den Text eingeschriebene Identifikationsangebote für eine Relecture angesehen werden.

Der bekannte und geschätzte Spezialist für Jesus Sirach, *Johannes Marböck*, widmet sich ausführlich dem Proömium zu diesem Buch: *Text und Übersetzung. Horizonte einer Auslegung im Prolog zum griechischen Sirach*. Dafür legt er eine neue Übersetzung vor, mit Gliederung und Datierung (etwa 117 v. Chr.), weist die starke hellenistische Rhetorik auf und als inhaltliche Schwerpunkte 'Gesetz, Wort, schreiben, Buch'. Er erkennt darin einen weiterwirkenden theologischen Impuls, der von den (schon vorliegenden heiligen) Schriften über den Großvater zum Enkel geht und das Ideal des schriftgelehrten Weisen enthüllt.

Einer Grundsatzfrage für das AT stellt sich abschließend *Siegfried Kreuzer mit Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit. Wie kam es zur Vorherrschaft des masoretischen Textes?* Seine Ausführungen rechnen mit einem kontinuierlichen Revisionsprozess schon im 1. Jh. v. Chr. in Richtung MT. Er meint, dass es zur Dominanz dieser Texttradition unter der Herrschaft der Hasmonäer kam; sie bilde den Hintergrund für den Aufstieg von MT.

Eine Gruppe von stärker zum Neuen Testament hin orientierten Beiträgen bildet den II. Teil: „Ausweitung von Horizonten: Weiterführungen im Lichte des Ostergeschehens“. Am Übergang dazu steht die Studie von *Robert Oberforcher, Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs*. Er zeigt auf, wie wichtig Gen 1,26f für eine theologische Anthropologie sind, wie sich diese Aussagen dann im hellenistischen Kulturkontext, im rabbinischen Judentum und im NT, besonders bei Johannes und im paulinischen Schrifttum, weiter entfalten.

Boris Repschinski SJ untersucht ebenfalls eine AT und NT verbindende Fragestellung. Πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί; „Wie können denn die Schriften erfüllt werden?“ geht den Erfüllungszitaten bei Matthäus unter der speziellen Rücksicht nach, ob sich aus ihnen etwas für die Testimonienforschung ableiten lasse. Die in letzterer erarbeiteten Kriterien ergeben zwar keine eindeutigen Ergebnisse in ihrer Anwendung auf Mt; der Evangelist konnte aber vermutlich auf eine Sammlung prophetischer Zitate als Quelle zugreifen.

Um einen zentralen Text des Johannesevangeliums geht es *Christiane Koch* bei: *Geschaffen, um Gott zu sehen. Die Heilung des Blindgeborenen als „Schöpfungsereignis“ in Joh 9,1-38*. Sie zeigt, wie Joh 1 und 3 sowie Gen 1f den Hintergrund für spezielle Formulierungen in dieser Erzählung bilden. Sie lassen eine Tiefendimension in ihr erkennen, als neue Schöpfung und Geburt für den ehemals Blinden, während zuvor Sehende durch ihre Verhärtung blind werden.

„Die größere unter diesen ist die Liebe“ - Überlegungen zur paulinischen Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe von *Mira Stare* nimmt die be-

kannte Zusammenstellung dieser drei Haupttugenden in den Blick. Sie kann aufweisen, wie in 1 Kor 13,13 das Gewicht noch mehr auf sie zu ruhen kommt als in 1 Thess 1,3; 5,8 und der Akzent sich von der Hoffnung hin zur Liebe verschiebt. Außerdem macht sie im Kontext aufmerksam auf Verbindungen von 1 Kor 13,4-7 mit Gottes Selbstmitteilung in Ex 34,6f.

Die bibeltheologische Skizze von *Martin Hasitschka SJ* zur *Opfermetaphorik in Hebr 13,8-16* bringt zuerst eine Gliederung und Übersetzung des Textes, der in verdichteter Form christologische Hauptgedanken dieses 'Briefes' enthält. Die bisherige Kultpraxis ist ans Ende gekommen, doch die an diese Form der Frömmigkeit gewohnte Sprache geht weiter und hilft, die Botschaft und auch Ermutigung zu vermitteln.

Konrad Huber analysiert *Psalm 2 in der Offenbarung des Johannes*. Nach einer Untersuchung des Ursprungstextes (Ps 2) und seines frühjüdischen Verständnisses widmet er sich vor allem der auffälligen dreifachen Aufnahme von Ps 2,8f in Offb 2,26f; 12,5 und 19,15, wobei auch deren unmittelbare Kontexte weitere Entsprechungen zur Vorlage enthalten. Dabei tritt in der Apokalypse besonders die stärkere Einbeziehung der Adressaten heraus.

Den Ausklang der Festschrift bilden die zwei Beiträge des III. Teils: „Überschneidung von Horizonten: Die Bibel im Lichte ihrer Wirkungsgeschichte“. Bis in die Gegenwart dienen biblische Stoffe und Themen für die Auseinandersetzung und zur Vermittlung auch aktueller Impulse. *Andrea Fiedermutz* entführt mit *Ester di Grine und Vashti mitn Horn* in die eigene Welt von Itzik Mangers jiddischen Megille-Liedern. Sie präsentiert diese aus dem Purimspiel gewachsene Dichtung des bekannten Dramatikers vor allem im Blick auf die Personen und die Haupthandlung. Manger gelingt es trefflich, die Ester-Rolle mit der Lebenswelt seiner Zeit zu verbinden.

Hans Hermann Henrix bringt mit *Recht, Gerechtigkeit und Friede. Eine biblisch-systematische Erwägung im christlich-jüdischen Kontext* ein eminent wichtiges Thema ein, das gerade im interkonfessionellen Dialog der letzten Jahre höchste Bedeutung gewonnen hat. Nach einem Einsatz bei den Psalmen erweist sich für ihn das Denken von Emmanuel Levinas als inspirierend, dass Gerechtigkeit in Liebe wurzelt. Von dort aus konkretisiert er dies dann mehrfach auf das Verhältnis von Juden und Christen, in Bezug auf beide Seiten, mit dem Ziel eines daraus sprießenden Friedens (Ps 85,11). Möge diese Festschrift auch in diesem Sinn zu einer tieferen Verständigung unter allen Menschen beitragen.

Für die Aufnahme dieses literarischen Geburtstagsgrußes in die Reihe Orbis **B**iblicus et Orientalis, in der der Jubilar auch seine Dissertationsschrift als **B**and 27 veröffentlicht hat, danken wir den Herausgebern Othmar Keel und **C**hristoph Uehlinger herzlich. Die Hypo-Landesbank Tirol, das Amt der Tiroler Landesregierung sowie die Universität Innsbruck haben zur Finanzierung **d**ieser Festschrift wesentlich beigetragen, wofür wir ihnen sehr dankbar sind.

Innsbruck, im Sommer 2003

Die Herausgeber

INHALTSVERZEICHNIS

I. TEIL: ERÖFFNUNG VON HORIZONTEN: DIE HEBRÄISCHE BIBEL VON IHREN ANFÄNGEN BIS ZU DEN ÜBERSETZUNGEN

ARNOLD GAMPER SJ

Vergleichen und Trennen – Überlegungen zu einer Sprachfigur des Ägyptischen und Hebräischen 1

FRANZ D. HUBMANN

Nachlese zu 1 Sam 3,1-21 9

IRMTRAUD FISCHER

Die Rede weiser Menschen ist höflich – Über die Umgangsformen von Weisen in den Davidserzählungen und dem multikausalen Bias in der Exegese derselben 21

ADRIAN SCHENKER OP

Gab es im 7. Jh. in Jerusalem einen Tempelschreiber? Die einzige Erwähnung eines Tempelschreibers in der Bibel (2 Kön 22,3 LXX) 39

GEORG FISCHER SJ

Das brennende Wort – An den Grenzen des Jeremiabuches 47

ANDREAS VONACH

᾽Η Βααλ in der Jer-LXX – Erschließung neuer Horizonte als Übersetzungstechnik 59

SUSANNE GILLMAYR-BUCHER

David, ich und der König – Fortschreibung und relecture in Psalm 63 71

ROBERT ALTHANN SJ

Ellipsis in Psalm 9,19, Qohelet 11,5 and Esther 2,1 91

JOHANNES MARBÖCK

Text und Übersetzung – Horizonte einer Auslegung im Prolog zum griechischen Sirach 99

SIEGFRIED KREUZER

Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit – Wie kam es zur Vorherrschaft des Masoretischen Textes? 117

II. TEIL: AUSWEITUNG VON HORIZONTEN: WEITERFÜHRUNGEN IM LICHT DES OSTERGESCHEHENS

ROBERT OBERFORCHER

Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs 131

BORIS REPSCHINSKI SJ

Πὼς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί; - Die Erfüllungszitate bei Matthäus als Testfall für die Testimonienhypothese 169

CHRISTIANE KOCH

Geschaffen, um Gott zu sehen – Die Heilung des Blindgeborenen als „Schöpfungsereignis“ in Joh 9,1-38 195

MIRA STARE

„Die größte unter diesen ist die Liebe“ – Überlegungen zur paulinischen Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe 223

MARTIN HASITSCHKA SJ

Opfermetaphorik in Hebr 13,8-16 – Eine bibeltheologische Skizze 237

KONRAD HUBER

Psalm 2 in der Offenbarung des Johannes 247

III. TEIL: ÜBERSCHNEIDUNG VON HORIZONTEN: DIE BIBEL IM LICHT IHRER WIRKUNGSGESCHICHTE

ANDREA FIEDERMUTZ

Ester die Grine und Vashti mitn Horn – Itzik Mangers jiddische Megille-Lieder 275

HANS HERMANN HENRIX

Recht, Gerechtigkeit und Friede – Eine biblisch-systematische Erwägung im christlich-jüdischen Kontext 299

I. TEIL: ERÖFFNUNG VON HORIZONTEN DIE HEBRÄISCHE BIBEL VON IHREN ANFÄNGEN BIS ZU DEN ÜBERSETZUNGEN

VERGLEICHEN UND TRENNEN - ÜBERLEGUNGEN ZU EINER SPRACHFIGUR DES ÄGYPTISCHEN UND HEBRÄISCHEN

Arnold Gamper SJ, Innsbruck

Das Land am Nil und Israel haben so manche Gemeinsamkeiten aufzuweisen. Das lässt sich nicht zuletzt auch in den beiden Sprachen feststellen. Einem Sprachgefüge, das beiderseits in ähnlicher Weise vorliegt, soll in folgender kleiner Untersuchung nachgegangen werden.¹

1 VERGLEICHE IM ÄGYPTISCHEN

Vergleiche finden im Ägyptischen verschiedene Formen des sprachlichen Ausdrucks. Wir untersuchen hier jene Formulierungen, die Steigerung oder Minderung einer Eigenschaft oder eines Zustands zum Inhalt haben.²

a) Zunächst geht es um Eigenschaften, von denen gesagt wird, sie seien in größerem oder geringerem Ausmaß vorhanden. Das entsprechende Adjektiv kann einer Person, einer Sache oder auch einem Zustand zugesprochen werden: „Sie ist schöner als jede andere Frau (*nfr sj r hm.t nb.t*)“³. – Von dem Land, das Sinuhe zum Besitz gegeben wird, heißt es unter anderem: „... Es hatte mehr Wein als Wasser (*wr n-f irp r mw*)“⁴. – In der Geschichte des Schiffbrüchigen wird die Schrecken erregende Schlange beschrieben: „... ihr Bart, er war länger als zwei Ellen (*hbsw.t.f wr sj r mh 2*)“⁵.

¹ Es kann hier keine vollständige Behandlung der Thematik geboten werden. Sie soll nur anhand einiger weniger Beispiele deutlich gemacht werden.

² Siehe ERMAN, A.: *Grammatik*, § 446, 11; GARDINER, A.: *Grammar*, §§ 50; 163,7; 207; GRAEFE, E.: *Grammatik*, 30. Siehe auch GRAPOW, H.: *Untersuchungen*, Register unter „Vergleiche“.

³ GRAEFE, E.: *Grammatik*, 30.

⁴ GRAPOW, H.: *Untersuchungen*, 42-43.

⁵ GRAEFE, E.: *Grammatik*, 47; OCKINGA, B.: *Grundgrammatik*, 136 (Lesestücke).

Hierher gehören auch Sprüche der Weisheit, in denen es um das Bessere geht: „Hören ist besser als alles andere (*nfr šdm r n.t nb.t*)“, so Ptahhotep.⁶ – Der Weise empfiehlt ein gottgefälliges Leben: „Besser ist ein Scheffel, wenn der Gott ihn dir gibt, als fünftausend mit Unrecht (*3ḫ-ipt iw-dj-s-n-k p3-ntr r-h3 5 m-gns*)“.⁷ – „Besser ist die Armut in der Hand des Gottes, als Reichtum im Vorratshaus (*3ḫ-p3-nmḫ m-drt-p3-ntr r-wsrw m-wd3*)“.⁸

Freude über eine schön gestaltete Rede empfindet der König, da man ihm die Rolle mit den Klagen des Oasenmannes übergibt: „... und das war besser für sein Herz als alles andere auf der ganzen Welt (... *wn.in nfr št hr ib-f r iḫ.t nb.t* ...)“.⁹ – In einer Anrufung des unbekannten Gottes sagt Sinuhe: „Was doch ist Großes mehr als das Bestatten meines Leichnams in dem Land, in dem ich geboren bin (*pw tr wr.t r 'b.t h3.tj* ...)“.¹⁰

b) An nächster Stelle sind Handlungen oder Verhaltensweisen anzuführen, die ein gewisses Mehr zum Ausdruck bringen. In seiner Geschichte rühmt Sinuhe den neuen Herrscher: „Es liebt ihn seine Stadt mehr als sich selbst, jubelnd ist sie über ihn mehr als über ihre Götter (*mrj šw nw.tfr ḫ'w-šn ḫ'j št im-f r ntrw-šn*)“.¹¹ In dieser Feststellung klingt bereits ein gewisses Moment der Absonderung oder Trennung an: Der Pharao steht in der Achtung seiner Untertanen auf einer besonderen Ebene.

c) Eine weitere Ausgestaltung des Vergleichs gibt an, dass eine bestimmte Eigenschaft oder ein bestimmter Zustand in zu hohem Grad vorhanden ist: „too many to record (*š3 r smnt*)“, „zu beladen werden, um essen zu können (... *r wnm*)“.¹²

d) Schließlich findet sich im Ägyptischen die Form des verkürzten Vergleichs: „Er verherrlichte die Siege meiner Majestät mehr als jene irgendeines Königs, der früher ins Dasein getreten war (*s'3-n-f nḫtw ḫm-i r nsw nb* ...)“.¹³ – Ptahhotep erinnert an gerechtes Verhalten, wenn Schwächere Ansprüche stellen: „Größer ist die Forderung des Sanftmütigen als die des Gewalttätigen (*wr tw3 n sfw r nḫt*)“.¹⁴

⁶ ŽÁBA, Z.: *Maximes*, 541; BRUNNER, H.: *Weisheitsbücher*, 129.

⁷ GRUMACH, I.: *Untersuchungen*, 57 und Anhang; WALLIS-BUDGE, E.A.: *Teaching*, 152-153.

⁸ GRUMACH, I.: *Untersuchungen*, 57 und Anhang; WALLIS-BUDGE, E.A.: *Teaching*, 158-159.

⁹ SETHE, K.: *Lesestücke*, 25, 11-12.

¹⁰ GRAPOW, H.: *Untersuchungen*, 62.

¹¹ GRAPOW, H.: *Untersuchungen*, 37-38.

¹² GARDINER, A.: *Grammar*, § 163,7; und zu „schwer“, „belastet sein“ (dnš): ERMAN, A. – GRAPOW, H.: *Wörterbuch V*, 468-469.

¹³ GARDINER, A.: *Grammar*, § 506,4.

¹⁴ Ptahhotep, siehe ŽÁBA, Z.: *Maximes*, 319; GARDINER, A.: *Grammar*, § 96,1.

e) In allen angeführten Texten spielt die Präposition *r* eine entscheidende Rolle.¹⁵ Die Verwendung im Vergleich ist zwar nur *eine* ihrer Funktionen neben vielen anderen. Dennoch bestimmt sie gerade hier die Struktur des gesamten Satzgefüges.

2 VERGLEICHE IM HEBRÄISCHEN

Ein vorläufiger Blick auf die Texte des Alten Testaments zeigt Vergleiche in einer größeren Anzahl einschlägiger Stellen und weiter gehende Differenzierungen.¹⁶ Auch im Hebräischen sollen die Aussagen untersucht werden, die es mit Steigerung bzw. Minderung des zu Vergleichenden zu tun haben.

a) Sätze, die eine Steigerung einer Eigenschaft zum Ausdruck bringen, lassen auch die sprachliche Gestaltung des Vergleichs gut erkennen. Dabei kommen zunächst Adjektive ins Spiel. Die äußere Gestalt Sauls wird beschrieben: „... und es gab unter den Söhnen Israels keinen, der schöner war als er; von der Schulter an aufwärts war er größer als alles Volk (... ואין איש ... מוחק מרובש ... עו)“: 1 Sam 9,2.¹⁷ Das berühmte Rätsel Simsons lautet: „Was ist süßer als Honig und was stärker als der Löwe (עו מוחק מרובש ... מארי)?“: Ri 14,18.¹⁸ – Im Wort Jahwes an den Fürsten von Tyrus heißt es: „... weiser warst du als Daniel (חכם אחר מרנאל)“: Ez 28,3. – Jahwe verspricht Mose: „... und ich will dich zu einem Volk machen, größer und stärker als es (גדול ועצום ממנו)“: Num 14,12. – An Stelle von Adjektiven können auch Zustandsverben stehen. Wieder wird von Saul gesagt: „... und er war größer als das ganze Volk (ויגבה מכל-העם)“: 1 Sam 10,23. – Die Stärke des Feindes, der Furcht verbreitet, wird beschrieben: „... schneller als Adler sind seine Pferde (קלו מנשרים סוסיו)“: Jer 4,13.¹⁹ – In der Anklage Ninives wird gefragt: „Bist du besser als No-Amon (החישבי מנא אמון)?“: Nah 3,8.

Eine weitere Formulierung verwendet zur Bezeichnung des zu Vergleichenden und mitunter auch des Verglichenen den Infinitiv. So entschließt sich Laban, der Bitte Jakobs nachzugeben: „Es ist besser, dass ich sie dir ge-

¹⁵ Siehe ERMAN, A. – GRAPOW, H.: *Wörterbuch II*, 386-387: *r* Präposition; G: „mehr als“. Die Ansichten über Grundbedeutung und Differenzierungen gehen weit auseinander: ERMAN, A.: *Grammatik*, § 446: Ursprünglich: „außen an“, daraus (11): „mehr als“; GARDINER, A.: *Grammar*, § 163: Original signification apparently ‘to’, ‘towards’, dann (7) of comparison ‘more than’; SANDER-HANSEN, C.E.: *Grammatik*, § 486: „Die Grundbedeutung ist diejenige der Bewegung ‘auf etwas zu’ (ohne es zu erreichen). Recht früh muss sich die abstrakte Bedeutung ‘gegen, gegenüber, zuwider’ ... entwickelt haben“.

¹⁶ Eine ausführliche Behandlung des Vergleichs im AT findet sich bei GESENIUS, W. – KAUTZSCH, E.: *Grammatik*, § 133.

¹⁷ Der hebräische Text ist gegeben nach BHS (Stuttgart 1967/1977).

¹⁸ Mit Wiederholung des Adjektivs Ri 11,25 wohl Verstärkung: „Bist du wirklich besser?“.

¹⁹ Zum Verb siehe KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *Lexikon*, 1031.

be, als dass ich sie einem anderen Mann gebe (טוב חתי אחה לך מחתי אחה לאיש)“: Gen 29,19. – Die Söhne Israels erinnern Mose an das, was sie ihm gesagt hatten: „... wir wollen den Ägyptern dienen, denn es ist besser für uns, den Ägyptern zu dienen, als dass wir in der Wüste sterben (טוב לנו עבד את)“: Ex 14,12.

Die beiden nächsten Vergleiche mit Infinitiv-Formen leiten inhaltlich schon zu den טוב-Sprüchen der Weisheit über. „Besser ist es, sich in Jahwe zu bergen, als auf Menschen zu vertrauen. Besser ist es, sich in Jahwe zu bergen, als auf Edle zu vertrauen (טוב לחסות ביהוה מבטח באדם - טוב לחסות)“: Ps 118,8f. – „Besser ist es, sie (die Weisheit) zu erwerben, als Silber zu erwerben (טוב סחרה מסחר-כסף)“: Spr 3,14.

Von den Gegebenheiten des Alltags führen die טוב-Sprüche zur Bewertung menschlichen Handelns: Es geht jeweils darum, was für den Menschen besser ist. „Besser ein trockener Bissen und Ruhe dabei, als ein Haus voll Opferfleisch und Streit (טוב פת חרבה ... מבית מלא וזחירות)“: Spr 17,1. – „Besser wenig mit Gerechtigkeit als eine Menge Einkünfte mit Unrecht (טוב-מעט)“: Spr 16,8. – „Besser demütig sein mit den Niedrigen als Beute teilen mit den Stolzen (טוב שפלות אה-עניים מחלק שלל אחנאים)“: Spr 16,19. – „Besser ein Langmütiger als ein Held, einer mit Selbstbeherrschung als ein Städteeroberer (טוב ארך אפים מגבור ומשל ברוחו מלכד עיר)“: Spr 16,32. – „Besser wenig in der Furcht Jahwes als ein großer Schatz und Unruhe dabei (טוב-מעט ביראת יהוה מאוצר רב ומהומה בו)“: Spr 15,16²⁰. – „Besser das Wenige des Gerechten als großer Besitz der Frevler (טוב-מעט לצדיק מהמון רשעים)“: Ps 37,16.²¹

In einigen der mit מן formulierten Aussagen findet sich neben dem Moment des Vergleichs eine gewisse Tendenz zur Gegenüberstellung bzw. zum Gegensatz, so Gen 3,1: „Die Schlange aber war listiger als alles Getier des Feldes (ערום מכל חית השדה)“, „listiger als“ oder (dem Sinn nach) „herausgenommen aus“²², also „in Gegensatz zu“, entsprechend 3,14: „... verflucht sollst du sein unter allem Getier (ארוך אחה ... מכל חית השדה)“. – Juda äußert sich über Tamar: „Sie ist im Recht mir gegenüber (צדקה ממני)“: Gen 38,26. – Elifas meint in seiner ersten Rede: „Kann ein Mensch Gott gegenüber im Recht sein, ja, ein Mann rein gegenüber seinem Schöpfer (האנוש מאלוה יצדק)“: Ijob 4,17.²³

b) Eine weitere Gruppe von Vergleichen betrifft die Handlung, von der eine größere Intensität ausgesagt wird. Über das Verhältnis Jakob-Josef wird mitgeteilt: „Israel aber liebte Josef mehr als alle seine Söhne (אהב את-יוסף)“: Gen 37,36.

²⁰ Siehe noch Spr 8,11.19; 12,9; 15,17; 19,1; 21,9.19.

²¹ Zu רב (Sg.) siehe BHS.

²² Siehe GESENIUS, W. – KAUTZSCH, E.: *Grammatik*, § 119 w.

²³ Ähnlich Ijob 32,2.

Gen 37,3. – Der Gottesmann richtet Eli von Jahwe aus: „... und warum hast du deine Söhne mehr geachtet als mich (וַחֲבַדְתָּ אֶחָד־בָּנָי מִמֶּנִּי)“: 1 Sam 2,29. – Zion wird von Jahwe bevorzugt: „Es liebt Jahwe die Tore Zions mehr als alle Wohnstätten Jakobs (אֲהַב יְהוָה יְהוּדָה שְׁעָרֵי צִיּוֹן מִכָּל מִשְׁכְּנֹת יַעֲקֹב)“: Ps 87,2. – Der Prophet Hosea muss Israel das Wort Jahwes überbringen: „An Huld habe ich Gefallen, nicht an Schlachtopfern, an Erkenntnis Gottes mehr als an Ganzopfern (חֶסֶד חָפְצָתִי וְלֹא־זֶבַח וְדַעַת אֱלֹהִים מַעֲלֹת)“: Hos 6,6²⁴.

c) Wieder eine andere Form des Vergleichs liegt vor, wenn gezeigt wird, dass eine bestimmte Eigenschaft zu viel oder zu wenig vorhanden ist. Im alttestamentlichen Hebräisch ist diese Stufe in verschiedenartiger Entfaltung reichlich bezeugt. Jakob spricht in seinem Gebet von seiner Stellung Gott gegenüber: „Ich bin zu gering für alle Hulderweise und für alle Treue, die du deinen Knecht hast erfahren lassen (קָטָנִי מִכָּל הַחֲסִידִים)“: Gen 32,11. – Mose wird aufmerksam gemacht, dass ihn sein Handeln überfordert: „... denn zu schwer ist für dich diese Sache (כָּבֵד מִמֶּךָ הַדָּבָר)“: Ex 18,18. – Mose entscheidet bezüglich der Rechtssprechung: „... die Angelegenheit, die zu schwierig für euch ist, sollt ihr zu mir bringen ... (הַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשָׁה מִכֶּם)“: Dtn 1,17. – Jesaja muss dem Haus Davids vorhalten: „Ist es zu wenig für euch, Menschen zu ermüden, dass ihr auch meinen Gott ermüdet (... הֲמַעֲט מִכֶּם הֲלֹאֹת אֲנֹשִׁים ...)“: Jes 7,13.²⁵ – Von großer Bedeutung ist im jeweiligen Kontext die Wendung „zu wunderbar für“. Dem Zweifel Saras, in ihrem Alter Mutter zu werden, wird entgegnet: „Ist etwa ein Ding zu wunderbar für Jahwe (הֲיִפְלֵא הַדָּבָר)“: Gen 18,14.²⁶ – Für den Weisen des Spruchbuches sind drei Dinge „zu wunderbar (נִפְלֵא מִמֶּנִּי)“: Spr 30,18.

In mehreren Fällen folgt dem „zu groß“, „zu schwer“ noch ein Infinitiv. Kain entgegnet Jahwe: „Zu groß ist meine Schuld, als dass ich sie tragen könnte (גָּדוֹל עֹנִי מִנְשָׂא)“: Gen 4,13. – Esau trennt sich von seinem Bruder Jakob, „denn ihre Habe war zu groß, als dass sie zusammen wohnen hätten können (כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רַב מִשְׁבַּת יַחֲדוֹ)“: Gen 36,7. Der Infinitiv kann auch nach einem Verb stehen: Die Wunder und Pläne Jahwes „sind zu zahlreich zum Erzählen (עֲצֻמוֹ מִסֵּפֵר)“: Ps 40,6.

d) Auch im Hebräischen findet sich der verkürzte Vergleich. Die Hetiter versichern Abraham: „Keiner von uns wird dir sein Grab verweigern, dass du dort deine Tote bestattest (... מִקְבֵּר מִתֶּךָ)“: Gen 23,6. Der Begriff des Abtrennens kann auch nur indirekt in dem voraus gehenden Verb enthalten sein: „Als seine (Isaaks) Augen erloschen waren, so dass er nicht sehen konnte (וַחֲכָהֵן עֵינָיו מֵרְאוֹת)“: Gen 27,1. – Im Kriegsruf gegen Moab heißt es: „Auf, wir wollen es ausrotten, dass es kein Volk mehr sei (לִכּוֹ וְנִכְרִיתָנָה מִגּוֹי)“:

²⁴ Zu vgl. einzelne Übersetzungen.

²⁵ Siehe noch Ex 12,4; Ps 65,4; Jes 49,19; 50,2.

²⁶ Siehe weiters Jer 32,17.27.

Jer 48,2. – Ijob wendet sich an seine Widersacher: „Schweigt mir gegenüber und ich will reden (החרישו ממני)“: Ijob 13,13.

e) In allen Formen des Vergleichs bildet die Präposition מן die Grundlage für die vorliegende Gestaltung des sprachlichen Ausdrucks. Was ihre ursprüngliche Bedeutung betrifft, gehen die Ansichten darüber auch hier zum Teil weit auseinander.²⁷ Beachtlich ist die inhaltliche Bandbreite der verschiedenen Aussagen trotz äußerster Sparsamkeit im sonstigen Sprachgebrauch.

3 ERTRAG

Nach Durchsicht der Texte kann man fürs erste feststellen, dass für beide Sprachen eine bestimmte Wahrnehmung der Umwelt vorhanden ist, die in der weithin übereinstimmenden sprachlichen Gestaltung sichtbar wird.

(1) Die Präpositionen *r* und מן ergeben in Verbindung mit gewissen grammatischen und lexikalischen Elementen eine Idiomatik, die etwa im Deutschen eine an Worten reichere Wiedergabe erfordert. So ist über ein bloßes (größer) „als“ in anderem Zusammenhang mit „mehr als“ zu übersetzen oder sogar Auflösung in einen Satz vorzunehmen.²⁸

(2) In bestimmten Formen des Vergleichs tritt die Betonung eines gewissen Kontrasts zutage. Damit erklärt sich die Verwendung der טיב-Sprüche gerade für die Tradition der Weisheit, die auch durch das Aufzeigen von Gegensätzen unterweisen will.²⁹

(3) Die Sparsamkeit der Sprache zwingt dazu, für das richtige Verständnis eines Textes den weiteren Kontext mit einzubeziehen. Damit ist auch der Gefahr vorgebeugt, allzu schnell einzelne Wörter oder Wortgruppen für sich allein zu erfassen. Der Sinn ergibt sich aus der Beachtung des größeren Ganzen.

Dr. Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag in dankbarer Erinnerung langjähriger Zusammenarbeit.

²⁷ GESENIUS, W. – KAUTZSCH, E.: *Grammatik*, § 119 v nimmt mit Verweis auf entsprechende ältere Literatur „Trennung“ als Ausgangspunkt an. Ähnlich JOÜON, P.: *Grammaire*, § 133 e: „min de ... exprime premièrement la séparation et l'éloignement ... De l'idée de séparation et d'éloignement procède le sens de différence, qui est celui du min dans les comparaisons“; weiters ebenda § 141 g-i. ZORELL, F.: *Lexikon*, 447: „min comparativum = magis quam“; KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W., *Lexikon*, 566.

²⁸ Vgl. dazu JOÜON, P., *Grammaire*, § 141 g.

²⁹ Vgl. die Bemerkung bei SCHMIDT, W.H.: *Einführung*, 327, zu טיב-מן.

LITERATURVERZEICHNIS

- BRUNNER, H.: *Die Weisheitsbücher der Ägypter*. Zürich ²1991.
- ERMAN, A.: *Ägyptische Grammatik*. Berlin ⁴1928.
- ERMAN, A. – GRAPOW, H.: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*.
- GARDINER, A.: *Egyptian Grammar*. Oxford ³1957.
- GESENIUS, W. – KAUTZSCH, E.: *Hebräische Grammatik*. Leipzig ²⁸1909.
- GRAEFE, E.: *Mittelägyptische Grammatik für Anfänger*. Wiesbaden ³1990.
- GRAPOW, H.: *Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik I. Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe*. Berlin 1952.
- GRUMACH, I.: *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*. Berlin 1972.
- JOÜON, P.: *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rom 1947.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon*. Leiden 1967 ff.
- OCKINGA, B.: *Mittelägyptische Grundgrammatik*. Mainz 1998.
- SANDER-HANSEN, C.E.: *Ägyptische Grammatik*. Wiesbaden 1963.
- SETHE, K.: *Ägyptische Lesestücke*. Leipzig ²1928.
- SCHMIDT, W.H.: *Einführung in das Alte Testament*. Berlin ⁵1995.
- WALLIS-BUDGE, E.A.: *The teaching of Amen-em-apt*. London 1924.
- ŽÁBA, Z.: *Les maximes de Ptahhotep*. Prag 1956.
- ZORELL, F.: *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*. Rom 1948.

NACHLESE ZU 1 SAM 3,1-21

Franz D. Hubmann, Linz

Die reizvolle Erzählung von 1 Sam 3, nach welcher durch Gottes Berufung des jungen Samuel die bisherige Zeit ohne Visionen und Gotteswort für Israel überwunden und in der Gestalt Samuels erneut Gottesoffenbarungen erschlossen werden, ist schon in vielfältiger Hinsicht zum Gegenstand exegetischer Untersuchungen gemacht worden. Im Einzelnen wurden dabei, grob gesagt, drei hauptsächliche Richtungen beschritten, die freilich immer wieder ineinander greifen.

Als *erste Richtung* wird man die *formgeschichtliche* nennen können; sie legt sich deshalb nahe, weil 1 Sam 3 als „Berufungserzählung“ zum Vergleich mit den anderen Texten dieser Art einlädt. Allerdings stellt man bei der Sichtung dieser Untersuchungen bald fest, dass die Samuelerzählung oft gar nicht behandelt wird. Der Grund dafür liegt darin, dass 1 Sam 3 kaum eines der Elemente enthält, welche aus dem Vergleich der Berufungserzählungen von Mose, Gideon, Jesaja, Jeremia und Ezechiel gewonnen werden können und die Gattung dieser Texte charakterisieren. Diese Elemente sind: (1) Die Schilderung einer Notsituation; (2) die Gottesbegegnung; (3) das Einleitungswort; (4) die Beauftragung; (5) der Einwand des Berufenen; (6) die Abweisung des Einwandes; (7) das bekräftigende Zeichen, wobei natürlich nicht in jedem Fall alle Elemente im Text realisiert sein müssen.¹ Eine jüngste Darstellung der einzelnen Texte mit tabellarischer Auflistung der Elemente führt 1 Sam 3 zwar an, aber hinsichtlich der Elemente werden nur die Verse 4-10 als Beleg für die Gottesbegegnung (2) und – mit Fragezeichen – Verse 11-14 für die Beauftragung (4) angeführt.² Es ist also nicht verwunderlich, dass die Diskussion, ob 1 Sam 3 überhaupt als eine Prophetenberufung angesprochen werden soll, durch diese formgeschichtlichen Untersuchungen an Intensität und Schärfe zugenommen hat. Kommentatoren der Samuelbücher bleiben zwar zum Teil noch bei einer generellen Zuweisung des Textes zur Prophetenberufung der Sache nach, wobei sie sich natürlich auf die Tatsache stützen können, dass es um den Empfang des Gotteswortes

¹ Vgl. dazu HABEL, N.: *Form* (1965), 297-323, aufbauend u.a. auf die Untersuchungen von KUTSCH, E.: *Gideons Berufung*, (1956), 75-84, und ZIMMERLI, W.: *Ezechiel 1*, 16-21, und darüber hinaus natürlich die ältere Kommentarliteratur. Unmittelbar weitergeführt wurde die Diskussion u.a. von RICHTER, W.: *Berufungsberichte*; KILIAN, R.: *Berufungsberichte*, 356-376; VOGELS, W.: *Récits* (1973), 1-24 (mit gründlicher Auflistung der bisherigen Untersuchungen zu den einzelnen Texten).

² Vgl. dazu die Tabelle am Ende des Aufsatzes von FERRY, J.: *Récits* (2002), 211-224.

geht, welcher nach Versen 19-21 von diesem Ereignis an fortan für Samuel gegeben ist und ihn vor ganz Israel als Propheten ausweist.³ In den Einzeluntersuchungen wird jedoch angesichts des formgeschichtlichen Befunds intensiver um die Einbeziehung von 1 Sam 3 gerungen. Allerdings ist zu beobachten, dass die einzelnen Autoren zusätzliche Argumente einbringen, die teilweise dem Bereich der Religionsgeschichte zuzurechnen sind, welcher eine *zweite Richtung* in der Darstellung von 1 Sam 3 ausmacht.

Als ein früher Verfechter von 1 Sam 3 als Berufungsgeschichte gilt M. Newman, obwohl er in seinem Beitrag eigentlich darlegen möchte, dass diese Erzählung im Grunde „an *etiological legend*“ ist, welche den Übergang des Amtes eines Bundesmittlers von den Priestern, konkret dem Hause Eli, zu den Propheten, also Samuel, darstellt.⁴ Angelpunkt dafür ist die Annahme, dass Schilo mit der Lade das amphiktyonische Heiligtum ist, an dem Samuel mit den Traditionen des Bundesfestes vertraut wird und deshalb befähigt ist, die Rolle des Priesters Eli zu übernehmen. Dazu kommt, dass das Amt eines Propheten dem eines Bundesmittlers ohnehin sehr nahe steht, denn beide sprechen im Namen JHWHs zum ganzen Volk und verkünden sowohl die Großtaten Gottes wie auch seine Weisungen.⁵ Dass 1 Sam 3 formal als Berufsungsbericht den anderen ähnlich sei, wobei die Ähnlichkeit zu Jer 1 deshalb größer sei, weil „there is no visual evidence of Yahweh’s presence in either 1Sam.3 or Jer.1“,⁶ wird nur nebenher festgestellt.

W. Vogels hingegen nimmt die formgeschichtliche Herausforderung an und versucht auch in 1 Sam 3 den Typ einer Berufungserzählung zu finden, der sich mit den anderen verbinden lässt.⁷ Im Einzelnen unterscheidet er vier Typen, die er mit einem Stichwort aus dem Bericht charakterisiert und nach dem Verhältnis von Berufendem und Berufenen benennt; es sind folgende: Für den ersten Typ steht das Stichwort „Va ...“ und er folgt dem Verhältnis „officier – militaire“; als Beispieltext nimmt Vogels Jona 1,1-3 und Jona 3,1-3, aber der Sache nach liegt dieser Typ auch den Weisungen und Befehlen zugrunde, welche Amos, Hosea, aber auch Abraham von Gott bekommen.⁸ Der zweite Typ hat das Stichwort „Oui ... mais!“ und wird anhand von Jer 1,4-10 entwickelt und mit der Beziehung „maitre – serviteur confident plénipotentiaire“ in Bezug gesetzt. Als weitere Beispiele für diesen Typ behandelt Vogels noch Ez 2,1-3,11 sowie die Berufungen von Mose (Ex 3) und Gideon (Ri 6,11-24) und gleichsam als säkulares Beispiel die Entsendung von Elie-

³ Vgl. z.B. HERTZBERG, H.W.: *Die Samuelbücher*, 29; McCARTER, P.K.: *1Samuel*, 100; ACKROYD, P.R.: *Samuel*, 42; STOEBE, H.J.: *1Samuel*, 123.

⁴ NEWMAN, M.: *Prophetic Call* (1962), 86-97, Zitat 87.

⁵ Vgl. NEWMAN, M.: *Prophetic Call* (1962), 87-89.

⁶ NEWMAN, M.: *Prophetic Call* (1962), 86, Anm. 2.

⁷ VOGELS, W.: *Récits* (1973), 3-24.

⁸ VOGELS, W.: *Récits* (1973), 4-7, Zitat 4.

zer durch Abraham (Gen 24).⁹ Den dritten Typ stellt Vogels unter das Stichwort „Envoie moi ...“ und unter das Verhältnis von „roi – conseiller“. Die klassischen Beispiele dafür sind natürlich 1 Kön 22,19-22 und Jes 6, aber auch Ez 1 wird herangezogen wie auch die himmlischen Beratungen in der Rahmenerzählung des Buches Ijob (Ijob 1,6-12 und 2,1-7).¹⁰ Den vierten und letzten Typ entwickelt Vogels anhand von 1 Sam 3, „un récit de vocation différent des autres et unique en son genre“ – und gibt ihm das Stichwort „Répétez ... j'écoute“ mit dem Beziehungsgefüge „maitre – disciple.“¹¹ Den leidigen Umstand, dass es keine anderen Beispiele für diesen Typ gibt, möchte Vogels mit dem Verweis darauf mildern, dass man als Hintergrund die Situation des Lernens annehmen könne, die wohl für Samuel vorauszusetzen sei.¹² Dieser Gedanke ist in der Fachliteratur öfter am Rande anzutreffen.¹³ B. Lang entwickelt jedoch auf dem Hintergrund einer kurzen Forschungsgeschichte den Gedanken weiter und entfaltet ihn insbesondere im Hinblick auf die Einschulung zum Propheten u.a. am Beispiel von 1 Sam 3. „Hier wird nicht nur ein einmaliger, sondern ein typischer Vorgang geschildert. Dass sich ein junger Priesterfamulus im Tempel schlafen legen muss, um in einer nächtlichen Traumvision zum Tempelpropheten berufen zu werden, dürfte der Regelfall sein, zu dem Samuel das Vorbild abgibt.“¹⁴

Die breite Beschreibung der Umstände in Versen 2-3, welche offenbar das folgende Offenbarungsgeschehen vorbereiten soll, hat verschiedene Überlegungen ausgelöst. Im Vordergrund steht seit jeher der Gedanke, dass an einen Tempelschlaf zu denken sei, durch den eine Offenbarung Gottes erreicht werden soll. Solche Inkubationsträume sind aus den Texten der Umwelt Israels reichlich bekannt, darum hat R. Gnuse im Anschluss an diese Texte zu zeigen versucht, dass 1 Sam 3 viele Elemente dieser Gattung enthält und daher formkritisch besser als ein Beispiel einer solchen „auditory message dream theophany“ zu verstehen sei.¹⁵ Dieser Vorschlag, der vor al-

⁹ VOGELS, W.: *Récits* (1973), 8-13, Zitat 8.

¹⁰ VOGELS, W.: *Récits* (1973), 13-19, Zitat 13.

¹¹ VOGELS, W.: *Récits* (1973), 20.

¹² Vgl. VOGELS, W.: *Récits* (1973), 22.

¹³ Positiv aufgenommen mit Bezug auf VOGELS hat den Gedanken auch BRIEND, J.: *Dieu*, 66.

¹⁴ LANG, B.: *Prophet* (1980), 31-58, Zitat 38; die Forschungsgeschichte zur Frage der „Prophetenschulen“ ist kurz auf S. 35 Anm. 18 angedeutet. Von besonderem Interesse dürfte sein, dass Jacob Altling als erster (1647 und 1651) über solche Schulen schrieb und sich in seinen Darlegungen vor allem auf targumische Erläuterungen einzelner Bibeltex-te stützte, wobei u.a. das ‚Lehrhaus des Samuel‘ (1 Sam 19,18-23) eine große Rolle spielt. Es wäre sicher lohnenswert, die Wirkungsgeschichte der Annahme von Prophetenschulen darzustellen.

¹⁵ GNUSE, R.: *Reconsideration* (1982), 379-390, Zitat 385. GNUSE greift vor allem auf die Studien von A.L. Oppenheim zurück, die er im Einzelnen auf S. 380, Anm. 3, anführt.

lem den Umständen gerecht zu werden scheint, ist aber nicht nur positiv aufgenommen,¹⁶ sondern auch heftig kritisiert worden.¹⁷ Aus diesem Grund hat Gnuse, allerdings noch von wenigen bemerkt, seine These modifiziert und nennt nun 1 Sam 3 „a mixed genre, combining elements of a prophetic call narrative with the dream report.“¹⁸ Eine ähnliche Meinung vertritt Mommer, wenn er für „die formale Charakterisierung als Traumtheophanie“ plädiert und ergänzt haben möchte, dass „diese Offenbarung auf eine Berufung zu läuft.“¹⁹

Sehr interessant ist auch der Vergleich, den V.A. Hurowitz anstellt zwischen dem Schwur, den Eli gebraucht, um Samuel auf einen lückenlosen Bericht vom weiteren Geschehen in der Nacht festzulegen (1 Sam 3,17), und dem Schwur, der die Wahrsager von Mari dazu verpflichtet, vor dem König kein Omen zu verbergen und ihre Kunst nicht zum Schaden des Königtums einzusetzen.²⁰ Hurowitz nimmt an, dass es auch in Israel einen solchen Eid für Propheten gegeben haben könnte, und dass Propheten im Rahmen ihrer Ausbildung mit der Verpflichtung vertraut gemacht wurden, die in der Ausübung ihres Amtes liegt. Für 1 Sam 3 würde das bedeuten, dass „(T)he priest is authoritatively reminding Samuel of his legal obligations as a prophet to which he may have sworn on some previous occasion. If this is the case, Samuel's vision may be interpreted as his first *bona fide* prophetic experience, but not his formal initiation into an official role as cult prophet.“²¹

Zu den *religionsgeschichtlichen* Aspekten wird man in gewisser Weise auch jene Überlegungen rechnen können, nach welchen das Gotteswort von Versen 11-14 einen ursprünglich anders lautenden Text ersetzt habe,²² und zwar vor allem dann, wenn der vermutete Text eine institutionelle Veränderung angesagt hätte.²³ Auch wenn aufgrund der ausdrücklichen Bezugnahme von Vers 12 auf das Gerichtswort des Gottesmannes in 1 Sam 2,27-36 zu Recht angenommen wird, dass Verse 11-14 eine Erweiterung der älteren

¹⁶ Vgl. z.B. KLEIN, R.W.: *1 Samuel*, (X); CAQUOT, A. – de ROBERT, P.: *Samuel*, 65; HUROWITZ, V.A.: *Eli's adjuration* (1994), 483-497, bes. 484 und 486 mit Anm. 15.

¹⁷ Vgl. z.B. McALPINE, T.H.: *Sleep*, 61-62; BRIEND, J.: *Dieu*, 65 und MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 443-468, bes. 447-449.

¹⁸ GNUSE, R.: *Dreams* (1995), 28-43, Zitat 44.

¹⁹ MOMMER, P.: *Samuel*, 24.

²⁰ HUROWITZ, V.A.: *Eli's adjuration* (1994), 483-497, bes. 488-490.

²¹ HUROWITZ, V.A.: *Eli's adjuration* (1994), 494. Damit legt sich unter diesen Gesichtspunkten nahe, dass Samuel bei Eli eine entsprechende Ausbildung genossen hat, wie das auch B. Lang vermutete.

²² Diese Überlegungen werden schon seit langem angestellt; für eine Übersicht vgl. VEIJO-LA, T.: *Dynastie*, 38, sowie MOMMER, P.: *Samuel*, 13 und 24; und CAQUOT, A. – de ROBERT, P.: *Samuel*, 67 und 69.

²³ Zu denken wäre an ein Übergehen von ursprünglich priesterlichen Funktionen auf die Prophetie etwa in dem Sinne, wie Newman die Berufung Samuels zum Bundesmittler beschrieben hat; vgl. NEWMAN, M.: *Prophetic Call*, 87 u.ö.

Textschicht darstellt, muss trotzdem offen bleiben, ob an dieser Stelle einmal ein anderer Text stand und welchen Inhalt er hatte. Da aber diese Überlegungen nicht nur mit 1 Sam 2,27-36 zu tun haben, sondern manchmal auch mit der Reaktion Elis (Vers 18) begründet werden,²⁴ wird unten noch darauf zurückzukommen sein.

Die *dritte Richtung* stellen die *literarischen* Analysen von 1 Sam 3 dar. Unter diesen ist als erste die Untersuchung von U. Simon zu nennen.²⁵ Der Ausgangspunkt ist das der formkritischen Analyse inhärente Problem, wie in der Beschreibung eines Textes einerseits der gattungsgemäße formelhafte Teil und andererseits der individuelle Teil entsprechend ausgewogen dargestellt und vor allem das Gewicht des individuellen Teiles im Rahmen der Gesamtaussage beurteilt werden können. Um dieses Problem zu lösen, ist nach Simon die Gattungskritik zu ergänzen durch die „Close Reading method.“²⁶ Mit ihrer Hilfe versucht Simon aufzuweisen, dass in der individuellen Darstellungsweise von 1 Sam 3 Elemente enthalten sind, welche durchaus zur Form eines Berufungsberichtes gehören, aber bisher zu wenig beachtet wurden. Dazu gehört einmal, dass die Eignung der zu berufenden Person in spezieller Weise beschrieben wird, sei es durch die Hervorhebung einer besonderen Sensibilität²⁷ oder der außergewöhnlichen Umstände bei ihrer Geburt.²⁸ Die betreffenden Personen sind sich aber dieser Eignung nicht bewusst und verkennen daher auch den Ruf Gottes, bzw. fühlen sich nicht in der Lage oder haben Angst, die ihnen zugedachte Aufgabe zu übernehmen und müssen somit besonders bestärkt werden.²⁹ In diesen individuellen Elementen der Erzählung klingen also nach Simon durchaus Punkte an, welche üblicherweise für das Formular eines Berufungsberichtes geltend gemacht werden.³⁰ In einem nächsten Schritt arbeitet Simon jedoch jene Elemente heraus, welche aufgrund der Einmaligkeit der Situation keine Parallelen in anderen Texten haben können; dazu gehört einmal der Umstand, dass es keinen anderen Fall der Berufung im Kindesalter gibt. Aus diesem Grund spielt

²⁴ CAQUOT, A. – de ROBERT, P.: *Samuel*, 68 schreiben Folgendes: „Cette pieuse résignation convient assez mal au contenu des v.12-14 qui mettaient Eli directement en cause: on attendrait une protestation ou une contrition. L’impassibilité d’Eli est tout de même surprenante: elle s’expliquerait mieux après l’annonce d’une catastrophe collective inévitable, comme semblait l’esquisser le v.11. Ceci vient donc confirmer que le contenu de l’oracle originel a dû être entièrement occulté par le rédacteur sadocide.“

²⁵ SIMON, U.: *Samuel’s Call* (1981), 119-132. Ähnlich argumentiert MOMMER, P.: *Samuel*, 24.

²⁶ SIMON, U.: *Samuel’s Call* (1981), 121.

²⁷ Als Beispiele nennt SIMON Moses und Gideon, denen die Not ihrer Landsleute sehr zu Herzen geht – vgl. *Samuel’s Call* (1981), 124.

²⁸ Hierfür kann SIMON auf Samson, Jeremia und eben auch auf Samuel verweisen (*Samuel’s Call*, (1981), 124.

²⁹ Vgl. Ex 4,1; Jos 1,5; Jer 1,8; 1 Sam 3,15.

³⁰ Vgl. SIMON, U.: *Samuel’s Call* (1981), 125.

in diesem Text der alte Priester eine wichtige Rolle der Vermittlung. Der Erzähler stellt in einzigartiger Dramatik dar, wie Eli zuerst erkennt, dass Gott der Rufende ist, und dem Jungen sagt, wie er auf diesen Anruf reagieren soll. Nach Simon zeigt sich dabei gleichzeitig die Demut des alten Priesters, denn er muss einsehen, dass nicht er, der Meister, sondern vielmehr Samuel, der junge und unerfahrene Schüler von Gott eines Anrufs gewürdigt wird. Im Verhalten Samuels aber kann man erkennen, wie der Junge mehr und mehr vor der näher rückenden Begegnung mit Gott zurückschreckt und letztlich nicht imstande ist, in der vorgegebenen Antwort den Namen Gottes auszusprechen (Vers 10). Der Inhalt der Botschaft, die Gott ihm übermittelt, gibt Samuel nachträglich recht; durch diese Beauftragung Gottes wird er aus seiner bisherigen Stellung mit einem Male herausgerissen. Denn nun ist er nicht mehr der Schüler, der auf den Meister hört, sondern vielmehr der Bevollmächtigte, der seinem Meister eine schlimme Botschaft übermitteln muss.³¹ Der Fortgang der Erzählung führt diese entscheidende Veränderung in der Beziehung der beiden noch weiter aus. Samuel möchte am Morgen seinen Aufgaben nachgehen wie üblich, um einer Konfrontation mit Eli auszuweichen. Eli aber ist es, der Samuel dazu zwingt, der übernommenen Aufgabe nachzukommen, indem er ihn beschwört, alles zu berichten, was sich weiter in der Nacht zugetragen hat. Das ist auch aufgrund der konkreten Textgestalt notwendig, denn das Gotteswort ist nicht so formuliert, dass Samuel gezwungen wäre, die schlimme Botschaft für Eli von sich aus auszurichten.³² Nach Simon liegt die Absicht des Erzählers darin, dass Eli durch seine Antwort auf Samuels Bericht die wichtige Funktion bekommt, sowohl den göttlichen Ursprung wie auch die Richtigkeit der Worte zu bestätigen. „Eli helped Samuel to become a prophet not only by compelling him to tell everything that he had heard but by drawing from the words themselves their double truth: their divine origin and their justness.“³³ Somit ist nach Simon in dieser individuellen Schilderung von 1 Sam 3 das im Formular der anderen Berufungsberichte enthaltene Moment der Bestätigung durch ein Zeichen ausgedrückt. Man kann daher nicht sagen, dass dieses Element in 1 Sam 3 fehle.³⁴

³¹ Vgl. SIMON, U.: *Samuel's Call* (1981), 127.

³² Den früher öfter geäußerten Vorschlag, die Verbform in Vers 13 so zu korrigieren, dass Samuel den Auftrag zur Verkündigung des Wortes bekommt (2. P. Sg. anstatt 1. P. Sg.) lehnt SIMON, U.: *Samuel's Call* (1981), 127-128 ausdrücklich ab.

³³ SIMON, U.: *Samuel's Call* (1981), 129.

³⁴ Simon schreibt: „In other call narratives at this point the sign comes to confirm to the prophet, and, indirectly, to confirm to the community of his listeners that it is God who is addressing him. Here the confirmation comes from Eli, who was involved in the revelation both as an observer and, in the end, as an addressee.“ (*Samuel's Call*, 129).

Simon hat mit dieser Deutung der Antwort Elis einen ganz entscheidenden Punkt des Textes getroffen, der sich noch weiter untermauern lässt. Bevor darauf weiter eingegangen und dazu die wichtige Untersuchung von R.W.L. Moberly³⁵ diskutiert wird, sind noch zwei Strukturanalysen zu nennen, die sich aufeinander beziehen. Die erste von W.G.E. Watson³⁶ verfolgt die Absicht, die einzelnen Schritte zu bezeichnen, durch die der am Anfang festgestellte Mangel, dass es keine Prophetie gibt, aufgehoben wird. Diese Konstruktion der Erzählung entspricht einem in den Samuelbüchern noch öfter vorkommenden Muster.³⁷ Im Einzelnen zeigt sich dabei, dass auch in den jeweiligen Abschnitten Polaritäten enthalten sind, die für die Entfaltung des „plot“ wesentlich sind. Die andere Studie stammt von D.W. Wicke;³⁸ ihr besonderer Beitrag besteht in der Beobachtung, dass die Erzählung eine chiasmatische Struktur aufweist.³⁹ Allerdings ist anzumerken, dass für den Aufweis, dass die einzelnen Teile sich auch inhaltlich entsprechen, teilweise auf ein metaphorisches Verständnis des Textes zurückgegriffen werden muss.⁴⁰ Die Studie von Moberly möchte vor allem einen theologischen Schwerpunkt setzen und widmet sich der Frage, wie die Stimme Gottes wahrgenommen und letztlich als solche erkannt wird. Liest man die Verse 4-9 unter diesem Aspekt, dann muss die Stimme Gottes wie jene von Eli geklungen haben, denn als diese wird sie von Samuel offenbar identifiziert, wenn er bei der ersten Anrede sofort aufsteht und zu Eli läuft. Dieser Umstand ist nach Moberly „an essential heuristic key for interpreting the text“,⁴¹ weil dadurch zum Ausdruck kommt, dass Eli gleichsam als Vater- und Lehrerfigur eine wichtige Rolle in der Vermittlung religiöser Inhalte und Wahrnehmungen

³⁵ MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 443-468.

³⁶ WATSON, W.G.E.: *Structure* (1985), 90-93.

³⁷ WATSON nennt noch folgende Beispiele: 1 Sam 1: die unfruchtbare Hanna bekommt ein Kind; 1 Sam 16,14-23: Saul braucht einen Saitenspieler und bekommt David; 1 Sam 21,2-7: die hungrigen Männer Davids essen die Schaubrote; 1 Sam 21,9-10: David kommt in den Besitz von Goliats Schwert, u.a. [vgl. *Structure* (1985), 92]. Nicht jedes der Beispiele ist gleich überzeugend.

³⁸ WICKE, D.W.: *Another View* (1986), 256-258.

³⁹ Die einzelnen Teile sind nach WICKE, D.W.: *Another View* (1986), 256:

A1 Samuel's career in the shadow of Eli (v.1).

B1 Eli and Samuel in darkness (vv.2-3)

C1 Yahweh breaks through (vv.4-10)...

C2 ... and speaks (vv.11-14).

B2 Samuel and Eli in light (vv.15-18)

A2 Samuel's career as a prophet (vv.19-21).

⁴⁰ Als Beispiel sei genannt, dass die kaum noch brennende Lampe in Vers 3 als Symbol der schwachen Religiosität dem Öffnen der Tempeltüren als Symbol einer neuen Zeit gegenübergestellt werden kann; vgl. WICKE, D.W.: *Another View* (1986), 257, vorher schon JANZEN, G.J.: *Samuel* (1983), 89-96. Für eine symbolische Deutung der Lade und der Lampe tritt auch MOBERLY ein [vgl. *To Hear* (1995), 457-458].

⁴¹ MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 460.

hat. Durch den Anruf Gottes ist diese Situation jedoch grundlegend verändert; es ist jetzt so, dass „Eli has to point beyond himself and help Samuel to see that he must enter a new phase in which his knowledge of God can no longer be mediated by his parent/teacher ... it is now to YHWH that he must address himself.“⁴² Die alte Ordnung ist damit praktisch abgelöst und es beginnt eine neue Ära.⁴³

Auf diesem Hintergrund deutet Moberly die Worte, mit denen Eli am nächsten Morgen auf den Bericht Samuels reagiert: „Es ist der Herr. Er tue, was ihm gefällt.“ Sie sind nach ihm nun keineswegs ein Zeichen demütiger Annahme des Urteils, wie viele Ausleger glauben, sondern hinter der frommen Sprache verstecke sich vielmehr „a basic reluctance to engage with the will of God.“⁴⁴ Denn die rechte Antwort auf das Unheilswort wäre doch eher, wie Caquot und de Robert auch betonen,⁴⁵ eine Äußerung der Reue und Umkehrwilligkeit oder wenigstens ein Einspruch.

Diese Deutung erscheint weder vom nächtlichen Geschehen noch vom Gedankenablauf des ganzen Textes her zwingend. Was das nächtliche Geschehen betrifft, so weiß zwar der Leser, dass JHWH tatsächlich noch einmal rief, Samuel den Anruf annahm und der Herr weiter mit ihm redete, aber Eli weiß davon gar nichts. Wenn Eli also am nächsten Tag Samuel beschwört, alles genau zu berichten, was sich weiter in der Nacht zugetragen hat, so möchte er diese Wissenslücke schließen. Im Einzelnen geht es Eli aber nicht bloß um eine Ergänzung seines Wissenstandes, sondern vor allem darum, was sein Rat bewirkt hat, den er Samuel gegeben hat. Dabei muss man sich als Leser vor Augen halten, dass Eli, nachdem Samuel schon zum dritten Mal hintereinander kommt, zwar zu begreifen beginnt, dass *JHWH* der Rufende sein wird (Vers 8), aber da er beim Geschehen selbst ein Außenstehender ist und keine unmittelbare Erfahrung hat, kann er auch keine Gewissheit haben, ob seine Annahme stimmt. Im Text ist diese Ungewissheit in verschiedener Weise ausgedrückt. Zuerst dadurch, dass Eli selbst den möglicherweise wieder Rufenden nicht benennt („wenn *er* dich ruft...“), sondern nur *Samuel* anweist zu sagen: „Rede *JHWH*; denn dein Diener hört.“ (Vers 9a). Dasselbe wiederholt sich danach am nächsten Morgen; Eli fragt nicht nach demjenigen, der in der Nacht mit Samuel gesprochen haben könnte, sondern vielmehr nach dem *Wort*, das er gesagt hat. Dieses aber möchte er ganz genau wissen, denn auf seiner Basis – so zeigt es die Fortsetzung – identifiziert Eli den Sprecher erstmals eindeutig, wenn er sagt: „Es ist *JHWH*.“ (Vers 18). Samuel selbst dagegen spricht den Namen Gottes nie

⁴² MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 462.

⁴³ Vgl. MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 466.

⁴⁴ MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 464.

⁴⁵ Vgl. oben Anm. 24, sowie MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 463-464.

aus; er tut es trotz der Anweisung Elis nicht in seiner Antwort an den Rufenden (Vers 10b), und beim Bericht über das nächtliche Ereignis lässt der Erzähler Samuel nicht selbst sprechen, sodass die Spannung, wer nun wirklich mit Samuel geredet hat, bis zur ausdrücklichen Identifizierung durch Eli erhalten bleibt.

Die Sicherheit für die Aussage: „Es ist JHWH“, nimmt Eli offenbar aus der genauen Wiedergabe dessen, was Gott zu Samuel gesagt hat. In diesem Wort (Verse 12-14) ist angespielt auf ein früheres, welches nach 1 Sam 2,27-36 von einem Gottesmann ausgerichtet wurde und dem Haus Eli Unheil ansgat. Eli kann somit aus der Übereinstimmung eindeutig den Schluss ziehen, dass JHWH zu Samuel gesprochen hat. Aus diesem Grund ist die Annahme, dass das Gotteswort ursprünglich einen anderen Inhalt gehabt habe, für den gegenwärtigen Text irrelevant.⁴⁶

Die Wiederholung der Unheilsansage über das Haus Eli ist darüber hinaus die Bestätigung dafür, dass am sicheren Eintreffen des Wortes nicht zu zweifeln ist. Wenn Eli daher weiter sagt: „Er tue, was ihm gefällt“, so ergibt er sich diesem Beschluss Gottes. Ob er es aber aus „stolid piety“,⁴⁷ „würdevoll“,⁴⁸ in „morgenländischer Haltung“,⁴⁹ „in der stillschweigenden Ergebung ... in den Willen Gottes“⁵⁰ tut, oder aber mit einer „implicit passivity“,⁵¹ bzw. einer Mischung aus „despair“ und „pious submission“⁵², ist dem Text kaum zu entnehmen. Das Interesse des Erzählers richtet sich nicht auf die Gefühlslage von Eli; es kommt ihm vielmehr auf die Bestätigung an, dass an der Echtheit der ergangenen Offenbarung nicht zu zweifeln ist. Aus diesem Grund kann er fortfahren und den Text damit beschließen, dass Samuel sich auch in weiterer Folge als wahrer Prophet erweist und dass sein Wort sich erfüllt, weil Gott mit ihm ist (Verse 19-20). Gleichzeitig ist damit die anfänglich geschilderte Situation aufgehoben, dass Gottes Wort kaum zugegen ist (Vers 1).

Diese Zusammenhänge zeigen, dass ein Hauptanliegen des Textes gewiss die Darstellung des Anbruchs einer neuen Zeit ist, in der durch prophetische Vermittlung das Gotteswort wieder präsent ist. Die konkrete Gestaltung des Textes lässt aber zugleich erkennen, dass es offenbar notwendig war, die

⁴⁶ Vgl. CAQUOT, A. – de ROBERT, P.: *Samuel*, 69: „le contenu originel de la révélation faite à Samuel est absent.“ Die Frage, wie weit der gegenwärtige Text auf eine redaktionelle Bearbeitung zurückgeht, ist damit nicht berührt, noch weniger jene, wie das Verhältnis von 2,27-36 zu 3,11-14 zu beurteilen ist. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist nur wichtig, dass JHWH sich auf ein schon ergangenes Wort bezieht, welches Eli bekannt ist.

⁴⁷ McCARTER, P.K.: *1 Samuel*, 100.

⁴⁸ STOLZ, F.: *Samuel*, 39.

⁴⁹ HERTZBERG, H.W.: *Die Samuelbücher*, 31.

⁵⁰ STOEBE, H.J.: *1 Samuel*, 126.

⁵¹ MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 465.

⁵² ESLINGER, L.M.: *Kingship*, 155.

Echtheit des Wortes und damit auch des Propheten anhand von konkret nachvollziehbaren Kriterien aufzuzeigen. Insofern hat Moberly Recht, wenn er „the question of discernment, how one sees and hears God“⁵³ als eine wichtige theologische Botschaft des Textes ansieht. Man muss aber nicht die verschiedenen Zugänge zum Text, wie sie in den einzelnen Studien vorliegen, so beurteilen, dass sie zwar religionsgeschichtliche und stilistische Informationen lieferten, aber keine Antwort darauf gäben, „why the text should be interesting to the reader – what matter of human interest is at stake?“⁵⁴ Die verschiedenen Studien zeigen jeweils auf ihre Weise, dass die Individualität dieses Textes gerade dadurch bedingt ist, dass dem Leser gezeigt werden soll, wie er mit ihrer Hilfe erkennen kann, dass Gott wirklich durch einen bestimmten Menschen spricht. Eli ist dafür das Beispiel; er, der als fast Blinder keine Voraussetzungen mitbringt und letzten Endes gar selbst der durch das Gotteswort Verurteilte ist, kann an der Übereinstimmung zweier unabhängig überlieferter Worte erkennen, dass JHWH jetzt wirklich durch Samuel spricht.

Mit der Jugenderzählung Samuels grüße ich meinen Freund und Kollegen Josef Oesch, mit dem mich gleichsam von Jugend an ein gemeinsames Mühen um das Wort Gottes verbindet. Sein kritisches Auge hat alle meine Veröffentlichungen begleitet - mit Ausnahme dieser! Er möge sie freundlich annehmen als Dank für die unzähligen Ermunterungen, Ratschläge und Hilfen, die ich in den vielen Jahren empfangen habe!

LITERATURVERZEICHNIS

Kommentare und Monographien:

- ACKROYD, P.R.: *The First Book of Samuel* (CNEB). Cambridge 1971.
 BRIEND, J.: *Dieu dans l'Écriture* (LeDiv 150). Paris 1992.
 CAQUOT, A. – de ROBERT, P.: *Les Livres de Samuel* (CAT VI). Genf 1994.
 ESLINGER, L.M.: *Kingship of God in Crisis. A close Reading of 1 Samuel 1-12* (BiLiSe 10). Sheffield 1985.
 HERTZBERG, H.W.: *Die Samuelbücher* (ATD 10). Göttingen ⁴1968.
 KLEIN, R.W.: *1 Samuel* (WBC 10). Waco 1983.
 McALPINE, T.H.: *Sleep, Divine and Human in the Old Testament* (JSOT.S 38). Sheffield 1987.
 McCARTER, K.P.: *1 Samuel* (AncB 8). Garden City 1980.

⁵³ MOBERLY, R.W.L.: *To Hear*, (1995), 466.

⁵⁴ MOBERLY, R.W.L.: *To Hear* (1995), 467.

MOMMER, P.: *Samuel*. Geschichte und Überlieferung (WMANT 65). Neukirchen 1991.

RICHTER, W.: *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte*. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1-10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b-17 (FRLANT 101). Göttingen 1970.

STOEBE, H.J.: *Das erste Buch Samuelis* (KAT VIII,1). Gütersloh 1973.

STOLZ, F.: *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9). Zürich 1981.

VEIJOLA, T.: *Die ewige Dynastie*. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF. Ser.B. 193). Helsinki 1975.

ZIMMERLI, W.: *Ezechiel* (BK XIII,1). Neukirchen 1969.

Beiträge in Sammelwerken:

KILIAN, R.: *Die prophetischen Berufsberichte*. In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817 – 1967 (Tübinger Theologische Reihe 1). München – Freiburg 1967, 356-376.

LANG, B.: *Wie wird man Prophet in Israel?* Aufsätze zum Alten Testament. Düsseldorf 1980, 31-58.

NEWMAN, M.: *The Prophetic Call of Samuel*. In: Israel's Prophetic Heritage (FS. J. Muilenburg). Hg. von B.W. Anderson - W. Harrelson. New York 1962, 86-97.

Artikel in Fachzeitschriften:

FERRY, J.: *Les récits de vocation prophétique*. In: EstB 60 (2002) 211-224.

GNUSE, R.: *A Reconsideration of the Form-Critical Structure in I Samuel 3: An Ancient Near Eastern Dream Theophany*. In: ZAW 94 (1982) 379-390.

GNUSE, R.: *Dreams in the night – scholarly mirage or theophanic formula?* The dream report as a motif of the so-called elohist tradition. In: BZ.NF 39 (1995) 28-53.

HABEL, N.: *The Form and Significance of the Call Narratives*. In: ZAW 77 (1965) 297-323.

HUROWITZ, V.A.: *Eli's adjuration of Samuel (1 Samuel III 17-18) in the light of a „diviner's protocoll“ from Mari (AEM I/1,1)*. In: VT 44 (1994) 483-497.

JANZEN, J.G.: *„Samuel opened the doors of the house of Yahweh“ (1 Samuel 3.15)*. In: JSOT 26 (1983) 89-96.

KUTSCH, E.: *Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6,11-24*. In: ThLZ 81 (1956) 75-84.

MOBERLY, R.W.L.: *To Hear the Master's Voice: Revelation and spiritual Discernment in the Call of Samuel*. In: SJTh 48 (1995) 443-468.

SIMON, U., *Samuel's Call To Prophecy*. Form Criticism with Close Reading. In: Prooftexts 1 (1981) 119-132.

VOGELS, W.: *Les récits de vocation des prophètes*. In: NRTh 95 (1973) 1-24.

WATSON, W.G.E.: *The Structure of 1 Sam 3*. In: BZ.NF 29 (1985) 90-93.

WICKE, D.W.: *The Structure of 1 Sam 3: Another View*. In: BZ.NF 30 (1986) 256-258.

**DIE REDE WEISER MENSCHEN IST HÖFLICH:
 ÜBER DIE UMGANGSFORMEN VON WEISEN IN DEN
 DAVIDSERZÄHLUNGEN –
 UND DEM MULTIKAUSALEN BIAS IN DER EXEGESE DERSELBEN**

Irmtraud Fischer, Bonn

„Höflichkeit ist wie ein Luftkissen: Es ist nichts drinnen, aber es mildert die Stöße des Lebens“ heißt ein Spruch, den ich aus Österreich kenne. In Rheinischen Landen, wo ich seit einiger Zeit lebe, war es anfangs befremdend für mich, dass das Wort „Entschuldigung“, das im österreichischen Umgangston zu den unreflektierten Allerweltsvokabeln gehört, so gut wie ausgestorben ist. Meine – so dachte ich – als solche zu erkennende Höflichkeit wurde hierzulande von manchen als Unterwürfigkeit eingestuft. Es wurde mir durch Erfahrung beigebracht, dass man etwas ganz forsch oder im Befehlston sagen muss, wenn man Gehör finden will. Und je öfter man die eigenen Vorzüge betont, desto eher ist die Umwelt bereit, sie tatsächlich zu glauben. Letzteres mag freilich inzwischen auch von der immer aggressiver werdenden Werbetechnik einer Gesellschaft, die alle Lebensbereiche ökonomisiert, beeinflusst sein. Denn auch die Geistes- und Kulturwissenschaften sowie die Theologie werden durch die sich als Management verstehenden Universitätsverwaltungen zusehends genötigt, sich solcher Umgangsformen zu bedienen, da sie sich aufgrund der als segensreich vorgestellten neuen Forschungsfinanzierung durch „Einwerbung von Drittmitteln“ marktschreierisch um Aufmerksamkeit bemühen müssen.

Insgesamt ist aber der Umgangston, in dem Menschen miteinander verkehren, wohl auch eine Sache historisch bedingter und gewachsener regionaler Mentalitäten und nicht nur eine der Sprache oder des größeren Kulturraumes. Von englischen Umgangsformen, die alles Gute betonen, bevor man mit der Kritik beginnt, über österreichischen Charme, der sich zwischen Handkuss und ausschließlich galant gemeinten Titeln aus vergangenen Zeiten bewegt, bis hin zur sprichwörtlichen „Orientalischen Höflichkeit“ sind Lebenshaltungen und deren Ausdruck in den alltäglichen Umgangsformen soziokulturell bedingt. Menschen aus der jeweiligen Kulturregion wissen sich darin fraglos sicher zu bewegen. Menschen mit anderen Traditionen des Anstands stehen hingegen ständig in der Gefahr, sich ungeziemend zu benehmen oder das Verhalten des Gegenübers zu missdeuten.

1 ÜBER DIE MISSDEUTUNG VON HÖFLICHKEIT IN HEUTIGER EXEGESE

Mit Missverständnissen, die aufgrund unterschiedlicher kultureller Codes zustande kommen, haben wir nicht nur im alltäglichen Leben zu rechnen, wenn ein Mensch die Umgebung, in die hinein er sozialisiert wurde, verlässt. Mit Fehldeutungen ist ebenso bei der Rezeption von geschriebenem Wort zu rechnen, dem – gegenüber dem gesprochenen Wort – der zum Verständnis hilfreiche Tonfall und die Wahrnehmung der Mimik der Sprechenden fehlt.

Wenn nun aber inadäquate Deutungen freilich nie ganz ausgeschlossen werden können, so muss es dennoch ein Anliegen sein, die Texte nicht mit unseren heutigen kulturellen Vorstellungen zu überfrachten. Kriterien, die zur Zeit der Auslegung relevant sein mögen, auf die Literatur des Alten Orients jedoch nicht eins zu eins übertragbar sind und meist unreflektiert von außen an die Texte herangetragen werden, verursachen einen sogenannten „Bias“ bei der Auslegung. So findet sich bei der sozialgeschichtlichen Verortung von Texten häufig ein *kultureller Bias*, denn das Bild der Lebenswelten zu biblischen Zeiten ist bis heute überaus stark von den ethnologischen Berichten der Orientreisenden des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts geprägt.¹ Mit der Brille des sogenannten „Orientalismus“ werden in biblischen Texten bezeugte Sitten durch die Gebräuche der islamischen Beduinen der letzten beiden Jahrhunderte erklärt. Dieser kulturelle Bias wird häufig noch durch einen *Gender-Bias* vermehrt, der das Geschlecht als oberstes Kriterium der Textauslegung nimmt² und ein und denselben Sachverhalt völlig verschieden deutet, wenn er von männlichen oder von weiblichen Subjekten ausgesagt wird.³

So ist in der Exegese, die aus Forschungskontexten stammt, die einen sachlichen Umgangston bevorzugen, häufig ein kultureller „Bias“ bei der Beurteilung von Höflichkeit festzustellen: Figuren, die sich höflicher Sprache bedienen, werden als servil charakterisiert;⁴ Weisheitslehrer, die ihrem Schülerkreis Anstandsregeln vermitteln wollen, die auf Zurückhaltung basie-

¹ Der kulturelle Bias wird selten thematisiert; ein Artikel, der dies zumindest versucht, ist HOBBS, T.R.: *Hospitality* (2001). Allerdings verwendet auch er unreflektiert die Kategorien von öffentlich und privat für die Verhältnisse des Alten Orients und wendet sie mit einem massiven Gender-Bias sowohl auf die Arbeitsteilung als auch auf die geschlechtsspezifischen Zuordnungen des Raumes einer Gesellschaft an (vgl. ebd. 15f.)

² Siehe dazu FISCHER, I.: *Geschlecht* (2001).

³ Sprechendstes Beispiel neueren Datums in bezug auf die beiden Geschichten um Abigajil und die Frau aus Tekoa ist der Beitrag von McKAY, H.: *Talk* (1998), 48, der die Formen orientalischer Höflichkeit etwa als „self-abnegation“, „extreme self-abasement“ und „self-recrimination“ beschreibt.

⁴ So deutet z.B. STOEBE, H.J.: *Samuelis I*, 455, die Rede Davids in V7-8 folgendermaßen: „Der Ton ... ist höflich, fast unterwürfig.“ Anders jedoch HERTZBERG, H.W.: *Samuelbücher*, 165, der Rede, Haltung und Handeln als Ausdruck der Höflichkeit zu deuten weiß.

ren, werden als Vermittler einer das Herrschaftssystem stützenden Pädagogik abgetan und Charaktere in biblischen Erzählungen, in deren Reden andere mit Ehrerbietung bedacht werden, werden häufig als schmeichlerisch oder unterwürfig eingestuft. Dabei ist festzustellen, dass die Exegese häufig noch zusätzlich einen Gender-Bias in die Auslegung von Reden *weiblicher Figuren* und Aussagen über sie einträgt, indem *ihre* höfliche Sprache wortwörtlich genommen, diejenigen der Männer jedoch als Code bestimmter Lebenssituationen wahrgenommen wird.⁵

2 DIE POLITISCHE DIMENSION ANGEMESSENER UMGANGSFORMEN

Die soziokulturellen Kontexte, in denen die biblischen Weisheitstexte entstanden sind, sind in bezug auf die Umgangsformen insofern konstant, als man sich in gebildeten Kreisen des Alten Orients offenkundig darüber einig war, dass mit Höflichkeit mehr erreicht werden kann denn mit Präpotenz. Nach dem Zeugnis der Bibel ist die Sprache weiser Menschen höflich. Sie respektiert den sozialen und psychischen Status des Gegenübers, stellt nicht die eigene Person, sondern die andere in den Mittelpunkt, berücksichtigt die besonderen Umstände des Gesprächs und lässt sowohl bei Konflikten als auch bei Bitten dem Gegenüber eine Möglichkeit des Rückzugs ohne Gesichtsverlust. Dies soll im folgenden nicht an einschlägigen weisheitlichen Sprüchen (vgl. Spr 15,1; 25,11ff.; 23,1-12), sondern exemplarisch an zwei ausgewählten Erzählungen um David aufgezeigt werden, die jeweils Männer und Frauen nach den Regeln der Höflichkeit kommunizierend darstellen. Es sind die Geschichten um Abigajil (1 Sam 25) und die weise Frau aus Tekoa (2 Sam 14).⁶

Der in diesen Erzählungen postulierte soziologische Kontext ist überaus divergent. So findet sich David während seiner Verfolgung durch Saul als quasi mittelloser Outlaw inmitten reicher Grundbesitzer wieder (1 Sam 25), während er nach seiner Anerkennung als König über ganz Israel in höfischem Kontext anzusiedeln ist (2 Sam 14). Ungeachtet dessen, wie man den historischen Wert dieser Erzählungen einschätzt, ist in allen Fällen vorauszusetzen, dass die Geschichten als Geschichte des *Königs* David verfasst wurden, die Erzählfiguren daher nie woanders als im höfischen Kontext situiert waren. Dennoch zeigen sich durch die Hebräische Bibel hindurch dieselben

⁵ Als klassisches Beispiel sei hier die ausschließlich auf dem Geschlecht beruhende unterschiedliche Wertung von Maria, der „Magd des Herrn“, und dem „Knecht David“ in der kirchlichen Frömmigkeit angeführt: Bei der Frau verweise die Bezeichnung auf Demut und Niedrigkeit, beim Manne jedoch auf einen Ehrentitel.

⁶ Zum Kontrast der Ratschläge der weisen Frauen zu jenen der Ratgeber am Königshof, Ahitofel und Huschai, siehe bereits FISCHER, I.: *Soziales* (2000), 50-51.

Umgangsformen und derselbe Code der Höflichkeit auch außerhalb des höfischen Milieus. Als Beispiele seien hier nur aus den Erzelternerzählungen die Geschichte der Brautwerbung um Rebekka in Gen 24 und jene von der Wiederbegegnung der beiden verfeindeten Brüder Jakob und Esau in Gen 32,4-22; 33,1-15 erwähnt. Zumindest in einer Epoche der Geschichte Israels waren diese höflich-höfischen Umgangsformen, die das Gegenüber wie einen König behandeln, unter Menschen üblich und wünschenswert.

Zu beachten ist allerdings, daß in all diesen Texten das geehrte Gegenüber jeweils männlich ist. Dies hat einerseits mit den Auswirkungen des Machtgefälles in patriarchalen Kulturen zu tun, die es mit sich bringen, dass es wesentlich weniger Frauen in solchen Machtpositionen gibt. Aber das Fehlen von Texten, in denen Menschen von Frauen etwas höflich erbitten, liegt nicht nur daran, denn es hat zweifelsohne auch Frauen in Machtpositionen gegeben. Was man aber für erzählenswert hält und über wen man welche Geschichten erzählt, ist ebenfalls ein Ausdruck der Geschlechterpolitik einer Gesellschaft. Die Davidsgeschichten jedenfalls kennen als *zentralen* Helden nur David, die übrigen Erzählfiguren sind ihm zugeordnet. Von da her ist es zu verstehen, dass jeweils David in der Position dessen ist, von dem man etwas erbittet.

3 ABIGAJIL, EINE FRAU MIT VERSTAND, VERHINDERT MIT DIPLOMATIE BLUTVERGIEßEN

Die Erzählung von 1 Sam 25⁷ ist Teil der Erzählungen um die Verfolgung Davids durch König Saul. Sie bietet ein Paradebeispiel für perfekte Höflichkeit – sowie dem Gegenteil davon. Nach diesem Gesichtspunkt seien einige der diese Geschichte dominierenden Reden, die einen Mann und eine Frau in der Position der Bittenden zeigen, befragt.

3.1 Davids Bitte: Ein zweifelhaftes Anliegen – überaus höflich vorge-tragen

Was der auf der Flucht vor der Verfolgung durch den König auf Unterstützung aus der Bevölkerung angewiesene Freischärleranführer (vgl. 1 Sam 22,2) von Nabal, dem reichen Gutsbesitzer der Gegend, in der er sich gerade aufhält, verlangt, kommt einer Schutzgelderpressung⁸ gleich. Er bittet nicht um die Teilhabe am Ertrag des reichen Viehzüchters, sondern leitet die Be-

⁷ Siehe dazu ausführlicher FISCHER, I., *Abigajil* (2003).

⁸ Vgl. dazu BRUEGGEMANN, W.: *Samuel*, 177.

rechtiung seiner Bitte aus einem von Nabal nicht bestellten Schutzdienst für seine Hirten ab (25,7-8). Aber die Wortwahl, in der David sein Ansinnen vortragen lässt, ist dennoch von perfekter Höflichkeit:

„Leben mögest du! Und dir sei Friede sowie allen, die mit dir sind!

Ich habe gehört, dass bei dir Schafschur ist. Nun sind die Hirten, die bei dir sind, bei uns gewesen. Wir haben sie nicht belästigt und nichts ist ihnen zugestoßen, all ihre Tage, die sie in Karmel waren. Frag deine jungen Männer, sie werden es dir künden.

So lass die jungen Männer Gnade finden in deinen Augen, denn wir sind an einem Feiertag.

Gib doch, was deine Hand findet, deinen Knechten und deinem Sohn David!“ (25,6-8).

David beginnt seine Anrede mit Wünschen nach langem Leben und Frieden für Nabal und sein ganzes Haus (V6) und stellt, noch bevor er seine Bitte nach Anteilhabe am Fest vorträgt, die Berechtigung dazu dar, welche auch bezeugt werden könne (V7f.). Die eigentliche Bitte steht ganz am Schluss, nachdem er vorerst noch seine eigenen jungen Männer dem reichen Nabal empfohlen hat. Sie ist von Qualität und Quantität der erbetenen Gabe her offen formuliert und stellt das Maß der Großzügigkeit des Besitzers anheim. Erst zuallerletzt bezieht David sich in die Gruppe, die etwas erbittet, mit ein, indem er von „deinen Knechten und deinem Sohn David“ reden lässt. Dass die Bezeichnung „Knechte“ nichts mit dem von David beschworenen Schutzdienstverhältnis zu tun hat, sondern pure Höflichkeitsfloskel ist, lässt sich durch die Reaktion Nabals erweisen, der seine Dienste nicht akzeptiert.

Als letztes seiner Worte nennt David seinen eigenen Namen. Wenn er sich dabei als „dein Sohn“ bezeichnet, so ist damit keine Anmaßung einer Intimität⁹ und auch keine Selbstdemütigung¹⁰ gemeint, sondern der freie David formuliert von sich aus seine Position so, wie ein Gönner ihn anspräche, wenn er ihm wohlgesonnen wäre: So lässt sich Ben Hadad von seinen Boten bei Elischa, an den er eine Bitte richtet, ebenso als „dein Sohn Ben Hadad, König von Aram“ vorstellen (2 Kön 8,9).¹¹ Es kann keine Rede davon sein, dass damit der König Intimität erreichen will. Vielmehr verwenden die Bezeichnung „dein Sohn“ oder „deine Tochter“ hochgestellte Menschen in Biten an andere, niemals aber titulieren sich unfreie Menschen von sich aus als Kinder freier Menschen. Diese Selbstbezeichnung gründet in der hierarchi-

⁹ So BECHMANN, U.: *Klugheit* (1999), 140.

¹⁰ Vgl. zu dieser Deutung VAN WOLDE, E.: *Leader* (2002), 358.

¹¹ So sagt etwa Boas zu Rut, der er noch nie begegnet ist: „meine Tochter“, und in 2 Kön 16,7 bezeichnet sich König Ahas in seiner Bitte um militärische Hilfe an Tiglat Pileser als „dein Knecht und dein Sohn“.

schen Gesellschaftsordnung des Alten Orients, in der das Alter als positiver Diskriminierungsfaktor galt – und nicht wie heutzutage die Jugend.

So läßt sich zusammenfassend feststellen, daß die Rede Davids zwar von ihrer Intention her, Lohn für ungebetene Dienste zu erhalten, für unsere Vorstellungen von „political correctness“ zweifelhaft wirkt; aber die Rede ist in meisterhafter Höflichkeit gehalten und stellt den zu erzwingen versuchten Lohn als Gabe dar.

3.2 Nabals Antwort: Ein Lehrstück von Torheit und Unhöflichkeit

Der reiche Mann Nabal, der „Tor“, verhält sich seinem Namen gemäß, wenn er die Delegation Davids nicht nur barsch und unhöflich empfängt, sondern auch brüskierend ihre Bitte abschlägt.

„Wer ist David? Und wer ist der Sohn Isais? Heutzutage gibt es viele Sklaven, die sich losreißen, jeder weg von seinem Herrn! Und ich sollte mein Brot, mein Wasser und mein Geschlachtetes, das ich für meine Scherer geschlachtet habe, nehmen und es den Männern geben, von denen ich nicht weiß, wer und woher sie sind?“ (V10f.).

Er wird als Geizhals dargestellt, der in seiner Rede auch nicht ein Minimum an Anstand wahrt, um die Männer ohne Gesichtsverlust mit ihrem durchaus zweifelhaften Ansinnen, am Reichtum des Gutsbesitzers zu profitieren, abzuweisen. Die orientalische Höflichkeit will es, dass man den eigenen sozialen Status verringert, den des Gegenübers jedoch erhöht. Nabal aber besteht in seiner Rede nicht nur auf seinem in bezug auf die Outlaws, die der flüchtende David um sich reiht, zweifelsohne höherem gesellschaftlichem Rang, sondern er erniedrigt David und seine Leute auch noch, indem er ihn und sie als Sklaven darstellt, was sie zweifelsohne nicht sind.¹² Wenn er zudem von entlaufenen Sklaven spricht, so stellt er den niedrigst möglichen Sozialstatus in hierarchischen Gesellschaftsordnungen zudem in das Licht des Unrechts. Denn nach dem Ausweis der altorientalischen Gesetzessammlungen war die Flucht aus dem unfreien Status bei Todesstrafe verboten, andernfalls wäre wohl auch eine Institution, die Menschen die Personenrechte abspricht, nicht aufrecht zu halten gewesen.¹³

Nabals Rede ist das Gegenteil von höflich und weise. Seine Antwort ist im Kontext des üblichen Umgangstones als demütigende Beschimpfung zu

¹² LEVENSON, J.D.: *1 Sam 25* (1978), 16, verweist darauf, dass die Männer Davids in der ganzen Geschichte nie als seine Knechte bezeichnet werden.

¹³ Zu den Bestimmungen für Sklavenflucht siehe Codex Hamurapi §15-19; vgl. dazu FISCHER, I.: *Erzählen*, 102-103.

lesen.¹⁴ Diese Deutung bestätigt auch der junge Bedienstete Nabals, dem völlig klar ist, dass David eine solch entehrende Beleidigung nicht nur nicht hinnehmen kann, sondern aufgrund seiner militärischen Stärke nicht tatenlos hinnehmen wird (V14-17).

3.3 Die Reden Abigajils – wie „goldene Äpfel in silberner Schale...“

„Goldene Äpfel in silberner Schale – ein Wort, gesprochen zur rechten Zeit“ stellt Spr 25,11 über die Kunst, Situationen richtig einzuschätzen und ihnen mit wohl erwogenen Worten gerecht zu werden, fest. Abigajil, die Ehefrau des Toren Nabal, die in V3 vorab als Frau mit „brillantem Verstand“ vorgestellt wird, beherrscht diese Kunst vortrefflich.

Die Reden Abigajils wurden in der neueren Exegese fast durchwegs als Ausdruck „großer Bescheidenheit“,¹⁵ „Hilflosigkeit und Demut“,¹⁶ Unterwürfigkeit,¹⁷ Schmeichelei¹⁸ oder gar als Flirtversuch¹⁹ gedeutet. Ungeachtet dessen, dass Abigajil andernorts zu befehlen (V19) und sich als wohlhabende Frau in Szene zu setzen weiß (V42), wird sie von einer solchen Deutung zu einer Handlungsfigur ohne Rückgrat gestempelt, die dann auch nicht die „Heldin“ der Geschichte sein kann. „The plot, as well as the character, is unrealistic. It could be reduced to: ‘fair maiden’ Abigajil is freed from the ‘wicked orge’ and marries ‘prince charming’. This suggests that this is not just another episode in the biography of David, but an exemplum. Chapter 25 presents more abstractly the theme found in chapters 24 and 26 – David has the power to kill but declines to use it.”²⁰

David ist freilich der „Held“ des gesamten Erzählkomplexes von 1 Sam 16 bis 1 Kön 2, aber die Zentralfigur *dieser* Erzählung ist ganz eindeutig Abigajil, die als einzige der Personen der Handlung mit allen anderen direkt und wie eine wahrhaft Weise kommuniziert.²¹

Ihrem Bediensteten hört sie schweigend zu und beherzt seine drängende Bitte, umgehend zu handeln (V14-19). Als Gutsherrin ist sie sich nicht zu gut, sich von Leuten unter ihrem Stand raten zu lassen. Ihre soziale Vorur-

¹⁴ Die Beleidigung durch diese Rede betont massiv HERTZBERG, H.W.: *Samuelbücher*, 164.

¹⁵ Vgl. etwa STOLZ, F.: *Samuel*, 161.

¹⁶ STOEBE, H.J.: *Samuelis II*, 339.

¹⁷ ENGELKEN, K.: *Frauen*, benennt die Selbstbezeichnung mit Magd oder Sklavin als „Unterwürfigkeitsformel“, wobei sie in der Überschrift (ebd. 146) vorerst Anführungszeichen setzt, die sie dann aber weglässt (ebd. 148).

¹⁸ So SCHROER, S.: *Samuelbücher*, 108, die die Dynastieansage durch Abigajil für Schmeichelei hält.

¹⁹ So KESSLER, J.: *Sexuality* (2000), 412.

²⁰ BERLIN, A.: *Characterization* (1982), 77.

²¹ Dies hat bereits BACH, A.: *Pleasure* (1990), 26, betont.

teilslosigkeit erweist die verständige Frau auch in der letzten Szene, in der sie die Männer Davids als Brautwerber empfängt und die Boten wie deren Herrn behandelt. Das Angebot zum Fußewaschen ist nicht als weibliche Bereitschaft zum demütigen Dienst zu missdeuten, sondern ist stehender Ausdruck im Rahmen des Angebots von Gastfreundschaft,²² die ausschließlich freie Menschen mit Zugriff auf Ressourcen anbieten können (vgl. Gen 18,4; 19,2; 24,32; Ri 19,21). Ähnlich sind auch die zu einer wahren Gastfreundschaft im Alten Orient gehörenden Elemente der Eile, den Gast zu bedienen (vgl. etwa Gen 18,6f.; 24,18-20; 1 Sam 25,18.23.34.42: מָהָר), und die tiefe Verbeugung vor den Gästen (vgl. Gen 18,2; 19,1 und 1 Sam 25,41) zu deuten. Beide Geschlechter handeln nach biblischem Zeugnis so, wenn sie Fremde freundlich bewirten wollen, was im Orient noch heute zu den ehrenden Pflichten von Menschen mit Anstand gehört. Es geht also nicht an, das Handeln Abigajils mit einem Gender-Bias als demütige Unterordnung zu deuten, jenes von Männern jedoch als für die Situation in ihrem Kulturkreis adäquates Verhalten.

Die Kommunikation Abigajils mit ihrem törichten Mann, mit dem nicht zu reden ist (vgl. V17b), stellt der Erzähler nicht in direkter Rede, sondern nur in ihrem Effekt dar (V37). Abigajil wird damit als Weise präsentiert, die weiß, dass einem sprichwörtlichen Toren nicht zu raten ist. In ihrer selbstbestimmten Entscheidung, ihren Besitz samt den Geschenken für David zu verlassen, und bei ihrer Rückkehr wird sie als unabhängige Frau dargestellt. Sie ist alles andere als eine sich unterordnende Ehefrau, die ihrem Eheherrn weisungsgebunden wäre.

Abigajil aber versucht David wie eine Diplomatin zu überzeugen, dass er mit der Tat, die er im Begriff ist auszuführen, ein Verbrechen begehen will, und daher von ihr ablassen soll. Wenn sie sich vor David niederwirft, entspricht auch dies dem sozialen Code, wie freie Menschen beiderlei Geschlechts miteinander umgehen, wenn sie eine Bitte haben (V23f.). So wirft sich z. B. Abraham vor den Hetitern nieder, als er das Grundstück kaufen will (Gen 23,7.12), Jakob samt seinen Frauen vor seinem Bruder Esau, den er nach dem Betrug das erste Mal wieder sieht (Gen 33,3.6), und die Brüder mit den mitgebrachten Geschenken vor Josef, als sie um Getreide für ihre Familie bitten (43,26.28). Mit der Selbstbezeichnung „Magd“ (V24.25.28.31.41) oder „Sklavin“ (V27.41) reiht sich Abigajil in die Reihe jener Menschen ein, die in hierarchischen Verhältnissen von einem Gegenüber etwas höflich erbitten. Wie David seine Männer als „Knechte“ Nabals bezeichnet, so ist auch die Selbstbezeichnung der Frau zu deuten. Durch die Hebräische Bibel hindurch lässt sich immer wieder aufzeigen, dass selbst

²² Vgl. KLEIN, R.W.: *1 Samuel*, 252.

hochgestellte Männer sich als Knechte bezeichnen, wenn sie um eine Gunst bitten.²³ So spricht etwa Joab vor David ebenso von sich als „Sklave“ (2 Sam 14,22) wie Huschai, der Freund Davids, in 15,34 vor Abschalom oder Jakob vor Esau in Gen 32,21. Selbst der aramäische Feldherr Naaman benützt die Knechtsbezeichnungen in der Bitte an den im Sozialstatus sicher unter ihm stehenden Elischa in 2 Kön 5,15. Wie sehr das Verhalten von Abigajil jenem der Frau von Tekoa gleicht, hat bereits David Gunn ausführlich gezeigt.²⁴

Auch wenn Abigajil – der Krisensituation entsprechend insgesamt zehnmal – David mit „mein Herr“ anspricht, ist dies nichts weiter als eine Achtungsbezeugung (V24-29.31.41). Auch dies ist – bei beiden Geschlechtern – als Anrede zwischen freien Personen im Rahmen orientalischer Höflichkeit durchaus üblich. So reden etwa in Gen 23,5 die Hetiter Abraham, in 31,35 Rahel ihren Vater und in 33,8.13-15 Jakob Esau als Herrn an. Ebenso den Regeln der Höflichkeit in einer Situation der Bitte entspricht die bis heute übliche Entschuldigung, wenn jemand ungebeten das Wort ergreift (V28).²⁵ Sie hat nichts mit tatsächlicher Bitte um Entschuldigung aufgrund einer vorher vollbrachten Unrechtstat zu tun.

Um die Anerkennung von Herrscherpflichten, zu denen es gehört, sich der Loyalität der Untertanen zu erinnern, ist die abschließende Bitte in Abigajils Rede an David, sich ihrer zum gegebenen Zeitpunkt zu erinnern, zu verstehen (V31b). Der Deutung, dass es sich um einen (ungebührenden) Heiratsantrag von Seiten der Frau handeln würde,²⁶ hat bereits Stoebe mit guten Gründen widersprochen.²⁷

Die gewandte Höflichkeit der Frau gegenüber David lässt nirgends weder auf demütige Unterwürfigkeit noch auf Nervosität²⁸ bei der Begegnung mit einem Höhergestellten schließen – aber auch nicht auf Liebe. Ihre diplomatische „Selbsterniedrigung“ bewirkt bei David denn auch das Gegenteil: Er demütigt die Frau nicht, sondern stimmt ihrer Sichtweise zu, dass es *ihr* Haus ist, das er im Begriff war, zu schädigen und nimmt daher davon Abstand (V35).

²³ Vgl. zur Selbstbezeichnung als „rein formale Höflichkeitsgeste“ bereits RIESENER, I.: *Stamm*, 158.

²⁴ Siehe dazu vor allem die Synopse bei GUNN, D.M.: *Story*, 42-43.

²⁵ So bereits McCARTER, P.K.: *Samuel*, 398. Zu den Elementen der Gastfreundschaft siehe HOBBS, T.R.: *Hospitality* (2001), 22.

²⁶ Vgl. etwa STOLZ, F.: *Samuel*, 161 und LEVENSON, J.D.: *1 Sam* 25 (1978), 19.

²⁷ Vgl. STOEBE, H.J.: *Samuelis I*, 457.

²⁸ So die Deutung von LYKE, L.L.: *King David*, 113.

4 DIE WEISE FRAU AUS TEKOA ALS „SKLAVIN“ UND JOAB ALS „SKLAVE“ VOR IHREM „HERRN UND KÖNIG“ DAVID (2 SAM 14)

Die weise Frau aus Tekoa wird von Joab zu dem Zweck an den davidischen Hof geholt, David davon zu überzeugen, dass er seinen Sohn Abschalom aus der Verbannung zurückholen soll, in die er, nachdem er die Vergewaltigung seiner Schwester Tamar durch den eigenen Bruder mit dessen Tod gerächt hat, gegangen war (2 Sam 13).

4.1 Die Reden der Weisen aus Tekoa zeigen eine gewandte Frau im diplomatischen Dienst

Die weise Frau aus Tekoa ist in der Exegese immer wieder als ein „kluges Weiblein“, das Joab nur benutzt,²⁹ gezeichnet worden. Der erfahrene Politiker würde die Frau nur vorschicken, um den König mit ihrer Geschichte zu rühren. Als Signale für eine solche Deutung können freilich die Verweise genommen werden, dass Joab ihr die Worte in den Mund legt und ihr sagt, was sie zu tun hat (V3.19f.). Gegen eine solche Deutung ist allerdings einzuwenden, dass Menschen, wenn sie für einen spezifischen Dienst engagiert werden, diesen vorerst erklärt bekommen müssen, um ihn auch wie gewünscht ausführen zu können, andernfalls müssten sie die Erfüllung der Dienstleistung ablehnen. Die Frau ist am gesellschaftlichen Parkett der obersten Etage überaus gewandt. Das heißt in bezug auf die sozialgeschichtliche Fragestellung, dass Frauen Zugang zu und Umgang mit diesen gesellschaftlichen Kreisen hatten, selbst wenn sie nicht dazu gehörten.

Die Frau aus Tekoa bedient sich sowohl des höfischen Zeremoniells als auch des diplomatischen Codes der Höflichkeit,³⁰ wie man ihn an einem Königshof erwartet. Sie wirft sich vor David nieder und fällt vor ihm auf die Erde (V4) und nennt ihn jeweils ihren „Herrn“ (V20) oder „Herrn und König“ (V9.12.15.17-19). Ihre Rede ist ein Meisterwerk hebräischer Rhetorik und ist die ausführlichste und komplexeste in diesen Erzählungen.³¹ Wenn in der Exegese Geschichte deshalb immer wieder von „Schwatzhaftigkeit“ der Frau die Rede ist, gleichzeitig jedoch Huschais breit angelegte Rede in 17,5-13 als

²⁹ So spricht etwa McKAY, H.: *Talk* (1998), 49, von „a harmless, lonely old women with no power or status“.

³⁰ Die Zureihung der Umgangsformen zur Diplomatie hat bereits CAMP, C.V.: *Wisdom*, 121, vorgenommen.

³¹ Dies betont bereits gut begründet FOKKELMAN, J.P.: *Narrative Art*, 127.

„Meisterwerk orientalischer Beredsamkeit“³² bezeichnet wird, so ist wiederum das einzige Kriterium für eine solche Wertung das Geschlecht, wobei die Taten und Reden von weiblichen Subjekten jeweils trivialisiert und abgewertet werden.

Das Gespräch beginnt sie mit einem Hilferuf an den König (V4). Damit gibt sie vor, die Untertanenrechte von ihm zu fordern, die in der Schutzpflicht des Königs bestehen. Nach der Aufforderung zu reden, stellt sie vorerst ihren Status als Witwe und sodann ihre Geschichte als Geschichte ihrer beiden Söhne, deren einer den anderen erschlug, und den daraus resultierenden Racheforderungen der Sippe dar (V5b-8). Sie bringt diesen Sachverhalt ohne jede neuere Bitte und ohne Demutsbezeugung vor. Der Zusage des Königs widerspricht sie, trotz höflicher Anrede, in einer Form, die den König nahezu beschuldigt, sich selber aus der Schlinge ziehen zu wollen (V9). Auch die neuerliche Zusage Davids, dass man sich jederzeit um Rechtsauskunft an ihn wenden könne, hat vor der Frau keinen Bestand (V10). Sie fordert, dass er JHWHs, seines Gottes, gedenken möge, um ihren Sohn gegen den verderbenden Löser zu schützen (V11a), woraufhin David tatsächlich den Schwur vor JHWH leistet, dass ihrem Sohn kein Haar gekrümmt werde (V11b). Wie bereits Stoebe festgestellt hat, wird die Entscheidung dadurch „ein Stück Gottesrecht, das über den einzelnen Fall hinaus Gültigkeit hat.“³³

Erst nach diesem vierfachen Redegang legt die weise Frau die Karten offen auf den Tisch. Der König hat sich per Eid auf die eine, den Brudermörder schützende Rechtsauslegung festgelegt, nun fordert sie von ihm, dasselbe Recht auf seinen eigenen Sohn anzuwenden (V13). Der Rede mangelt jede diplomatische Floskel, sie kommt vielmehr einer Anklage gleich, die auch David unter das soeben gesprochene Recht des Königs stellt. Das Sprichwort von V14 führt sie wiederum mit einer theologischen Argumentation fort, die einen barmherzigen Gott vorstellt, der sich – so die Zielrichtung ihrer Argumentation – nicht wie er selber für dauerhafte Verstoßung einsetzt.

Nach dieser harten Rede, die der prophetischen Rede näher steht als der weisheitlichen, kehrt sie wiederum zu ihrem konstruierten Lebensschicksal zurück. Dieser Passus ist voll und ganz geprägt von diplomatischer Sprache, in der sie sich als „deine Sklavin“ und als „deine Magd“ bezeichnet und wieder zur Anrede des Königs als „mein Herr“ zurückkehrt, die sie in der Scheltrede von V13 nicht verwendet hatte (V15). Der Rekurs auf den König als Appellationsinstanz, den die weise Frau in V16f. formuliert, hat in ihrer Rede die Funktion, zu erweisen, dass der König seinen Herrscherpflichten

³² So die Wertungen von HERTZBERG, H.W.: *Samuelbücher*, 273.289, wobei er sich des Hofzeremoniells und der Elemente des „morgenländischen Stil[s]“ durchaus bewusst ist (ebd., 274). Gegen eine solche Deutung bereits STOEBE, H.J., *Samuelis II*, 342.

³³ STOEBE, H.J.: *Samuelis II*, 344.

nachgekommen ist, und der Frau die Hilfe verschafft hat, um die sie gebeten hatte (vgl. V4b). Die Frau von Tekoa bescheinigt ihm damit, ein guter Herrscher zu sein. Sie beschließt ihre Rede mit der Metapher eines Gottesboten, mit dem sie David in seiner Unterscheidungsgabe vergleicht, und beendet sie mit dem Wunsch des göttlichen Beistands für David.

Auf die Frage des Königs, ob hinter ihrem Auftritt Joab stünde, antwortet die Frau, nachdem sie ihn höflich zu reden aufgefordert hat (V18b), nicht ausweichend, sondern wiederum in der typischen Diplomattensprache, in der sie sich „deine Sklavin“ und ihn „mein Herr und König“ nennt, und bekennt, dass Joab die Sache initiiert hat. Ihren unmittelbaren Auftraggeber nennt sie vor dem König ebenso im höfischen Stil „dein Sklave Joab“ (V19.20). Sie greift zudem auf die Aussage von V17 zurück, indem sie die Erkenntnisfähigkeit des Herrschers hervorhebt, dem nichts entgehe (V19) und dessen Wissen sie wiederum mit dem eines Gottesboten vergleicht. Dabei bezeichnet sie David als „weise wie die Weisheit des Engels Gottes“. Das eine Mal ist die weisheitliche Gabe der Unterscheidung, das andere Mal das allumfassende Wissen über die Vorgänge in seinem Königreich der Vergleichspunkt zu den wissenden Gottesboten. Mit dieser, in der Höflichkeit Alt-Israels durchaus üblichen Hochstufung des Gegenübers bei gleichzeitiger Herabstufung der eigenen Sozialstellung erweist sie sich wiederum als geschulte Diplomatin. Sie zeigt ihrem Gegenüber damit an, dass sie ihn, als sie ihre Geschichte ausbreitete, nicht einfach täuschen wollte und damit ihren Mutwillen mit der königlichen Gunst trieb, sondern dass die Technik der Beispielerzählung nötig war, um Davids eigenes Problem zu thematisieren, ohne dass dieser sofort abblockte. Mit dem Rückgriff auf den Redeteil, der im Gesprächsverlauf David zur Erkenntnis brachte, dass die Geschichte der Frau gar nicht real sein könnte, wird das Geschick dieser Frau ersichtlich. Wie der Prophet Natan in der Parabel vom Lamm von 2 Sam 12 versteht sie es, dem König das Urteil abzurufen, das Absalom wieder nach Jerusalem zurückführt. Aber sie erspart mit dem Aufbau ihrer Rede ihrem Gegenüber auch das beschämende Eingeständnis, dass er die Didaktik, die sie mit der Parabel verfolgte, nicht durchschaut habe.³⁴ Komplizenhaft insinuiert sie David, dass er ohnedies längst erkannt hätte, dass sie ihren Rechtsfall bloß als Mittel konstruiert hat, um dem Anliegen Joabs ein anderes Gesicht zu geben.

Wenn etwa die Luther- und die Einheits-Übersetzung ein und dasselbe Adjektiv כָּזָב bei David mit „weise“, bei der Frau von Tekoa jedoch mit „klug“ übersetzen, so ist dies offensichtlich ausschließlich durch das Geschlecht des Subjekts begründet: Klug hat in unserem heutigen deutschen Sprachgebrauch einen paternalistischen Klang. Klug sind Frauen und Kin-

³⁴ Vgl. dazu ebenso STOEBE, H.J.: *Samuelis II*, 347.

der. Wenn Männer als klug bezeichnet werden, ist das entweder ein die niedrigere hierarchische Rangordnung betonendes Kompliment von oben herab oder eine scherzende Anerkennung. Für alle anderen Feststellungen menschlicher Intelligenz, Umsicht, Auffassungsgabe und Einsicht ist im heutigen Deutsch „Klugheit“ kein adäquates Wort mehr.

Die Erzählung selber kennt diesen Gender-Bias nicht. Sie bringt mit dieser Qualifikation die „weise“ Frau aus Tekoa (V2) mit dem „weisen“ Herrscher (V20) in Verbindung: Nur dort, wo *beide* Gesprächspartner mit Weisheit gesegnet sind, kann ein guter Rat auch Wirkung zeigen. Ein weiser König nimmt sich nicht nur der Nöte und Rechtssachen seiner Untertanen an, sondern lässt sich auch von weisen Menschen etwas sagen. Nach dieser Wende des Gesprächs wird der Abgang der Frau nicht mehr erzählt. David wendet sich unmittelbar Joab zu.

4.2 Ein hörender König als gerechter Richter

Die Reden Davids sind von seiner Position als Herrscher gekennzeichnet. Aufgrund seiner Stellung auf der obersten Sprosse der hierarchischen Leiter ist von ihm keine diplomatische Sprache zu erwarten, da diese ja nur einem Höhergestellten gegenüber geziemt.

Auf den Hilferuf der Frau antwortet David vorerst mit der typischen Erkundigungsfrage „Was ist dir?“ (V5).³⁵ Nach der Anhörung der Geschichte unterbricht der König die Frau, indem er sie nach Hause schickt und ihr verspricht, Anordnungen zu ihren Gunsten zu geben (V8). Für einen König gibt er erstaunlich wenige Befehle. Er stellt die Frau und ihr Wohlergehen ins Zentrum und ist bereit, selber für sie zu handeln. Auch nachdem sie von ihm die Präzisierung seiner Taten verlangt, wird er nicht ungehalten, sondern bleibt bei seiner noblen Rede, die der Frau zusagt, dass er künftig die Angriffe gegen sie abzuwehren gedenkt (V10). Auch als sie zudem verlangt, dass er seine Zusage unter der Appellation Gottes geben soll, wird er nicht missmutig über die Penetranz dieser Frau. Er ist sofort bereit, sein Versprechen bei JHWH zu beschwören (V11b).

David ist zudem bereit, der Frau noch länger zuzuhören, als diese noch ein Wort mit ihm reden will (V12b). Er akzeptiert auch die harte Rede der wiesenen Frau, in der sie ihm einen Spiegel vorhält und an seine Pflichten als von JHWH eingesetztem König appelliert, ohne zornig zu werden. Seine Reaktion auf den höflichen Schluss der Anwendung der Parabel auf sein eigenes Leben ist bloß eine Frage an die Frau. Er hegt den Verdacht, dass sie von

³⁵ LYKE, L.L.: *King David*, 106, verweist hier auf das Wortspiel mit den Konsonanten *hmlk* (המלך מלך).

Joab geschickt worden sei (18f.). Dies lässt freilich den Schluss zu, dass David über die Position Joabs in bezug auf das Exil seines Sohnes bestens Bescheid weiß,³⁶ es diesem aber – ohne die Frau aus Tekoa – bislang nicht gelungen ist, den König zu beeinflussen.

Auch diese Rede des Königs lässt keinerlei Unmutsregung erkennen. Er schilt sie weder wegen ihrer Offenheit noch dafür, dass sie den Auftrag von Joab übernommen hat. Sie hat ihm die Augen geöffnet und damit das geleistet, wozu sie engagiert wurde. Damit wendet sich David denn auch Joab zu, mit dem er die Einzelheiten in bezug auf Absalom regelt. In allen Reden wird David als ein weiser Herrscher gezeichnet, der zuzuhören und Recht zu sprechen versteht, der seinen Untertanen wie seinen Hofstaat empfängt und Zeit für deren Anliegen hat. Er ist ein König, wie man ihn erwarten würde: bestimmt, barmherzig und einsichtig gegenüber guten Ratschlägen.

4.3 Joab – einmal nicht als Feldherr, sondern als Diplomat

Joab hat in dieser Geschichte wie David zwei Gesprächspartner. Zum einen lässt er die weise Frau aus Tekoa holen und gibt ihr seinen Auftrag, indem er sie in bezug auf ihr Verhalten und ihre Reden anweist (V2f.). Die Rede ist, dem Anlass entsprechend, bestimmt und erfährt keine verbale Bestätigung, sondern wird von der Weisen entsprechend ausgeführt.

In der Rede an den König, die er nach der Zusage der Erfüllung seiner Bitte um die Rückkehr des Thronfolgers an David richtet, erweist sich Joab – wie die Frau aus Tekoa – als formvollendeter Diplomat:

Die weise Frau aus Tekoa vor David (V4)	Joab vor David (V22)
וַתִּפֹּל עַל-אַפֵּיהָ אֶרֶצָה וַתִּשְׁתַּחוּ	וַיִּפֹּל יוֹאָב אֶל-פְּנֵי אֶרֶצָה וַיִּשְׁתַּחוּ

Wie sie wirft er sich auf die Erde nieder, nennt auch er seinen alten Kampfgefährten bei Hof „mein Herr und König“ (V22). Beide bezeichnen sich vor David in der obligatorischen Höflichkeit vor Höhergestellten als „Sklavin“ (V6.7.12.15.17.19) bzw. „Sklave“ (V22; vgl. V19.20) des Königs. Beide zeigen in Wort und Tat, dass sie das Hofzeremoniell perfekt beherrschen (V4.22). So zeigt sich, dass es für die Figuren dieser im höfischen

³⁶ Vgl. dazu bereits HERTZBERG, H.W.: *Samuelbücher*, 274.

Milieu angesiedelten Erzählung keine Rolle spielt, ob sie weiblich oder männlich, Auftraggeber oder Ausführende sind. Vor dem König verhalten sich alle dem Zeremoniell entsprechend.

5 HÖFLICHE KONFRONTATION MIT HARTER REALITÄT: DIE BIBLISCHEN TEXTE KENNEN HIERIN KEINEN GENDER-BIAS

In der folgenden Thronfolgeerzählung wird dieses Milieu und sein Code von allen Figuren, die David freundlich gesinnt sind, fortgesetzt. So bezeichnen sich etwa Ittai aus Gat und die Bediensteten Davids als seine Sklaven und reden David als „(mein) Herr und König“ an (15,15.21). Selbst in der Situation der Belagerung bedient sich die weise Frau aus Abel-Bet-Maacha bei Verhandlungen der diplomatischen Sprachwahl (20,17). Sogar David gibt seinem Freund Huschai die Anweisung, den revoltierenden Abschalom als „dein Sklave“ anzureden, um sein Vertrauen zu gewinnen (15,34). Auch dieser Mann, ein Freund des Königs, tut ganz so, wie dieser ihm befiehlt. Die wiese Frau aus Tekoa und der Arkiter Huschai sind damit beide als Menschen mit perfekten diplomatischen Umgangsformen zu sehen, denen man eine heikle Sendung übertragen kann und die diese zur Zufriedenheit der Auftraggeber erfüllen. Das Geschlecht spielt weder für ihre Umgangsformen noch für ihre Rede eine Rolle. Auslegungen, die weibliche Figuren, wenn sie sich ihrer bedienen, als servil beschreiben,³⁷ sind daher mit einem Gender-Bias behaftet, der im biblischen Text nicht vorhanden und sein Eintrag daher durch keinerlei Anhaltspunkte gerechtfertigt ist.

Alle diese weisen Menschen in der Nähe der Macht bedienen sich, um überhaupt Gehör zu finden, höflicher Sprache. Sie machen ihrem Gegenüber Komplimente (vgl. 2 Sam 14,17.20), wünschen ihm langes Leben (1 Sam 25,6.29; 2 Sam 14,19; 16,16), sprechen es als Herrn an (1 Sam 25,24-29.31.41; 2 Sam 14,9.12.15.17-20.22) und bezeichnen sich als Knechte oder Mägde, als Sklavinnen und Sklaven.

Menschen, die im Begriff sind, Unrecht zu tun, verwenden keine solchen höflichen Anreden. Sie fordern im Befehlston und reagieren barsch (1 Sam 25,10), führen ordinäre Sprüche im Mund (1 Sam 25,22.34) und demütigen ihr Gegenüber, indem sie dessen Sozialstatus herabsetzen (1 Sam 25,10f.). Der biblische Erzählszusammenhang vertritt die Meinung, dass nicht einmal Könige sich derartig präpotente, unerzogene und unhöfliche Reden leisten können, wenn sie nicht in Gefahr geraten wollen, ihr Königreich zu verlieren. So ergeht es etwa Rechabeam, der die Ratschläge der weisen Alten in

³⁷ Vgl. dazu etwa BACH, A.: *Pleasure* (1990), 39, die diese Titulatur bei Abigajil, „his obedient mate“, als Machtübertragung auf David deutet.

den Wind schlägt und sich den Ideen der unüberlegten Jungen anschließt und gegen das Volk derbe Sprüche führt (1 Kön 12,7-15). Mangelnde Sitten bewirken Streit. Will man jemanden provozieren, um nicht selber den Kampf beginnen zu müssen, so braucht man hochgestellte Menschen, die die Macht haben, sich zu wehren, oder deren Boten nur zu demütigen (1 Sam 25,10f; 2 Sam 10,4).

Wer jedoch an konstruktiver Argumentation und am Frieden interessiert ist, versteht sich zu benehmen und benutzt in der Kultur Alt-Israels daher den Code der Höflichkeit. Diese Umgangsformen sind Konventionen, die beide Seiten eines Kommunikationsprozesses als solche einzuschätzen wissen – jene, die sie verwenden, und jene, denen sie entgegengebracht wird. Sie sind weder unterwürfig oder einschmeichelnd gemeint, noch werden sie als demütiges Verhalten aufgefasst. In keinem Fall reagiert daher der Höhergestellte, dem solche Höflichkeiten gesagt werden, mit der Demütigung des Gegenübers. Wer die Selbstbezeichnung als Sklavin oder Sklave wortwörtlich nimmt und sich tatsächlich als Herr aufspielt, dem mangelt es nicht nur an Anstand, sondern auch an Weisheit – er ist ein Tor, ein „Nabal“. Die biblischen Erzählfiguren, die in ihren Reden die diplomatische Sprache sprechen, sind daher nicht als unterwürfige, rückgratlose Schmeichler zu zeichnen. Das hieße, einen kulturellen Bias in die Texte eintragen, der diesen nicht angemessen ist. Schon gar nicht geht es an, die entsprechenden Reden der männlichen Protagonisten als Code eines bestimmten Milieus auszulegen, jene der weiblichen jedoch als gesamtgesellschaftlichen Ausdruck der (freiwilligen) Unterordnung der Frauen unter Männer oder gar als weibliche „Geschwätzigkeit“.³⁸ Denn das Alte Israel schätzte Weisheit, wenn sie jemand zu eigen war, offensichtlich so hoch, dass das Geschlecht der Weisen als wertendes Kriterium keine Rolle spielte.

Auch wenn man sich hierzulanden vor niemandem mehr niederwirft, niemandem mehr der Dienst des Fußewaschens angeboten wird und die Anrede „Herr“ zu einer Floskel geworden ist, die etwa in Formularen nur mehr dazu da ist, das Geschlecht zu bestimmen, ist dennoch Höflichkeit nicht obsolet. Die Formen sind andere geworden, aber grundsätzlich sind gute Umgangsformen auch in unserem Kulturkreis überaus hilfreich, sowohl den Alltag als auch außergewöhnliche Situationen zu bewältigen. Allerdings muss das Gegenüber über die Konventionen Bescheid wissen, um sie richtig einschätzen zu können. In Gesellschaften mit hohem Anteil von Menschen anderer regionaler Mentalitäten wird diese Unterscheidungsgabe immer wichtiger, um Demütigungen – und daraus resultierend Aggressionen – zu vermeiden.

³⁸ So STOEBE, H.J.: *Samuelis I*, 457.

Josef Oesch ist einer jener liebenswürdigen, inzwischen immer seltener werdenen Menschen, die die Konventionen höflichen Umgangs miteinander nie abgelegt haben. In Erinnerung an die gemeinsamen Orientreisen und der überaus angenehmen Zusammenarbeit in der „ARGE-ASS“, der Arbeitsgemeinschaft der Assistenten und Assistentinnen an biblischen Lehrstühlen Österreichs und mit herzlichem Dank für BILDI, sei ihm dieser kleine Beitrag herzlich gewidmet!

LITERATURVERZEICHNIS

- BACH, A.: *The Pleasure of Her Text*. In: *The Pleasure of Her Text. Feminist Readings of Biblical & Historical Texts*. Hg. von Ders. Philadelphia 1990, 25-44.
- BECHMANN, U.: „Gelobt sei Deine Klugheit!“ *Bibelarbeit zu Abigajil (1.Sam. 25)*. In: IKZ 89 (1999) 139-147.
- BERLIN, A.: *Characterization in Biblical Narrative: David's Wives*. In: JSOT 23 (1982) 69-85.
- BRUEGGEMANN, W.: *First and Second Samuel (Interpretation)*. Louisville 1990.
- CAMP, C.V.: *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (BiLiSe 11)*. Sheffield 1985.
- ENGELKEN, K.: *Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament (BWANT 130)*. Stuttgart u.a. 1990.
- FISCHER, I.: *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222)*. Berlin 1994.
- FISCHER, I.: *Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen*. In: *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*. Hg. von A. Wénin (BETHL 155). Leuven 2001, 135-152.
- FISCHER, I.: *Wer lehrt in Israel Soziales?* In: FS Roos, L., *Christliche Sozialethik im Dialog*. Hg. v. U. Nothelle-Wildfeuer und N. Glatzel. Graf-schaft 2000, 45-54.
- FISCHER, I.: *Abigajil: Weisheit und Prophetie in einer Person vereint*. In: FS Marböck, J., *Studien zur Weisheit*. Hg. von Ders. u.a. (BZAW). Berlin – New York 2003, im Druck.
- FOKKELMANN, J.P.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis, Vol. I (SSN 20)*. Assen 1981.

- GUNN, D.M.: *The story of King David*. Genre and Interpretation (JSOT.S 6). Sheffield 1978.
- HERTZBERG, H.W.: *Die Samuelbücher* (ATD 10). Göttingen ⁷1986.
- HOBBS, T. R.: *Hospitality in the First Testament and the ,Teleological Fallacy'*. In: JSOT 95 (2001) 3-30.
- KESSLER, J.: *Sexuality and Politics*: The Motif of the Displaced Husband in the Books of Samuel. In: CBQ 62 (2000) 409-423.
- KLEIN, R.W.: *1 Samuel* (WBC 10). Waco 1983.
- McCARTER, P.K.: *1 Samuel* (AncB 8). Garden City 1980.
- McKAY, H.: *She Said to Him, He Said to Her*: Power Talk in the Bible or Foucault Listens at the Keyhole. In: BTB 28 (1998) 45-51.
- LEVENSON, J.D.: *1 Samuel 25 as Literature and as History*. In: CBQ 40 (1978) 11-28.
- LYKE, L.L.: *King David with the Wise Woman of Tekoa*. The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative (JSOT.S 255). Sheffield 1997.
- RIESENER, I.: *Der Stamm עבר im Alten Testament*. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden (BZAW 149). Berlin – New York 1979.
- SCHROER, S.: *Die Samuelbücher* (NSK-AT 7). Stuttgart 1992.
- STOEBE, H.J.: *Das erste Buch Samuelis* (KAT 8/1). Gütersloh 1973.
- STOEBE, H.J.: *Das zweite Buch Samuelis* (KAT 8/2). Gütersloh 1994.
- STOLZ, F.: *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK 9). Zürich 1981.
- VAN WOLDE, E.: *A Leader Led by a Lady*. David and Abigail in I Samuel 25. In: ZAW 114 (2002) 355-375.

GAB ES IM 7. JAHRHUNDERT IN JERUSALEM EINEN TEMPELSCHREIBER? - DIE EINZIGE ERWÄHNUNG EINES TEMPELSCHREIBERS IN DER BIBEL (2 KÖN 22,3 LXX)

Adrian Schenker OP, Fribourg

1 2 KÖN 22,3

Josef Oesch hat sich mit seinen wichtigen Forschungen als echten Nachfolger der Schreiber erwiesen, die sich um die korrekte Abschrift und Weitergabe der biblischen Texte Verdienste erworben haben. Daher widme ich ihm mit Verehrung diese kleine Untersuchung zur einzigen Erwähnung eines Tempelschreibers, die es im Alten Testament gibt.

Diese ist freilich weithin unbekannt und wird fast immer übersehen, so dass es zuerst der Entdeckung bedarf. Sie steht in 2 Kön 22,3 in der Septuaginta (LXX). (Nach der LXX findet sich die Stelle in 4 *Königreiche* 22,3. Im Folgenden ist für 4 *Königreiche* überall stillschweigend 2 *Kön* gesetzt.) Es muss daher zuerst der Nachweis geführt werden, dass die LXX an diesem Punkt einer hebräischen Vorlage entspricht, die die ursprünglichere Textgestalt als der masoretische Text (MT) darstellt. Dieser ist in der Tat in 2 Kön 22,3 die überarbeitete Fassung eines älteren hebräischen Modells, das heute nur noch im griechischen Spiegel der LXX erblickt werden kann. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

2 HOHEPRIESTER UND TEMPELSCHREIBER

Die berühmte Erzählung von der Auffindung eines Gesetzbuches bei Renovationsarbeiten im Tempel in 2 Kön 22 par 2 Chr 34 beginnt mit einem Bericht über die Bezahlung der Arbeiter der Tempelbauhütte. Dieser Bericht liegt in drei verschiedenen literarischen Formen vor, in 2 Kön 22,3-10 in der Fassung des MT, in 4 *Königreiche* (= 2 Kön) 22,3-10 in der LXX und in 2 Chr 34,8-18, wo sich MT und LXX literarisch nicht unterscheiden. Die Erzählung der *Chronik* kann hier unberücksichtigt bleiben. Kann das Verhältnis der im Wesentlichen gleichen, aber in einzelnen Zügen voneinander abweichenden Erzählungen des MT und der LXX näher bestimmt und in seiner Entstehung erklärt werden? Hier der Verlauf der Vorgänge nach der LXX: König Joschija erteilte in 2 Kön 22,3-4 zwei ranghohen Würdenträ-

gern im Tempel den Befehl, das Geld der Tempeleinkünfte zu zählen. Das verwendete Verb $\chi\omega\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, V. 3 und V. 9, bedeutet "einschmelzen", womit die Vorbereitung zur Auszahlung des dem Tempel gestifteten Geldes gemeint ist. Der Erzähler setzt demgemäss voraus, dass die Verwendung der Tempeleinkünfte in letzter Instanz vom König angeordnet wurde. Hoherpriester und "Tempelschreiber" waren dabei rein ausführende Beamte des Königs, während dieser die Entscheidungsbefugnis besass. Diese Kompetenzverteilung entsprach der Abmachung zwischen König und Priesterschaft unter König Joasch von Juda, wie sie in 2 Kön 12,5-17 berichtet wird.

Die beiden Befehlsempfänger waren der Hohepriester Hilkija, V. 4.8; 23,4, und Schafan, der in der LXX den bemerkenswerten Titel "Schreiber des Hauses des Herrn (d.h. JHWHs)" trägt, V. 3. Diese beiden werden sich selbst in V. 9 als "Knechte" des Königs bezeichnen. Sie erfüllten denn auch den empfangenen Auftrag, wie sich der Erzähler in V. 5, im zweiten Satz ausdrücklich zu berichten beeilt: "und sie gaben es (nämlich das Geld der Tempeleinkünfte) nach dem Wort (soviel wie "nach dem Befehl") des Königs den Arbeitern an der Bauhütte des Tempels des Herrn". Der oberste Priester und der "Schreiber des Hauses JHWHs" waren klar der Autorität des Königs unterstellt. Sie handelten auf sein Geheiss hin und erstatteten ihm nach erledigtem Auftrag Bericht. Der König war offenkundig die für die Instandstellung des Tempels und die Auszahlung zuständige Instanz, während Hoherpriester und Tempelschreiber ihres Amtes als ausführende Organe walteten.

Wichtig für die Kenntnis der Tempelhierarchie ist übrigens wie eingangs gesagt die nur hier in der LXX belegte Funktion eines "Tempelschreibers". Sie wirkt echt, weil dieser Schreiber Schafan einerseits buchhalterische Aufgaben mit den Tempeleinkünften wahrnahm und andererseits das vom Hohenpriester entdeckte Gesetzesbuch sofort ausgehändigt erhielt und als erster las, V. 8. Folgerichtig fiel es ihm desgleichen zu, dem König von der Entdeckung Bericht zu erstatten und ihm das aufgefundene Buch vorzulesen, V. 9. Das alles passt vortrefflich zu einem Aufgabenbereich, wie er für einen Tempelschreiber zu erwarten ist.

Es bedarf in diesem Zusammenhang der Feststellung, dass die Vulgata ebenfalls wie die LXX einen Tempelschreiber aufweist, *scriba templi*. Sie hat also wohl in ihrer Vorlage den Ausdruck בית יהוה ספר gelesen (ספר ohne Artikel), es sei denn man rechne mit einer Kontamination durch die Vetus latina, die aber für diesen V. 3 nicht erhalten ist.

3 KOMPETENZLOSER KÖNIG

Der MT unterscheidet sich in mehreren kleinen Einzelheiten von der Schilderung der Ereignisse in der LXX. Die erste Differenz ist chronologischer Art. In V. 3 gibt die LXX ein Datum: das 18. Regierungsjahr Joschijas im 8. Monat. Während sich die Jahresangabe auch im MT findet, steht die Monatsangabe nicht im MT. Der Grund dafür erklärt sich aus folgender Beobachtung. Nach 2 Kön 23,23 MT und LXX (= 2 Chr 35,19 MT und LXX) feierte Joschija im gleichen 18. Jahr als Abschluss seiner Kultreform das Pessachfest. Die Entdeckung des Gesetzbuches stand jedoch ganz am Anfang der Reform des Königs. Das Pessachfest des 18. Jahres wurde demgemäss nach abgeschlossener Reform gefeiert. Dieser Bericht tritt daher in Widerspruch zur Monatsangabe der LXX in 2 Kön 22,3, denn auch bei einem Jahresanfang im Herbst müsste das Pessachfest in jedem Fall vor den 8. Monat fallen.

Da es nun wahrscheinlicher ist, dass die Neuausgabe oder Bearbeitung eines Buches einen chronologischen Widerspruch behebt als dass sie ihn in die widerspruchsfreie Erstausgabe einträgt, weist die Form des MT auf Zugehörigkeit zu einer korrigierten Neuausgabe, während die LXX eher einer unkorrigierten Erstfassung entspricht.

Der zweite Unterschied zwischen dem MT und der LXX ist der erste Empfänger des königlichen Auftrags, Schafan. Dieser trägt in der Tat im MT den Titel "Schreiber" oder "Sekretär". Impliziert ist, dass er der Sekretär des Königs ist. Dies ergibt sich vor allem aus 2 Kön 12,11, wo eben für diese Funktion der Sekretär des Königs vorgesehen ist (übrigens dort nicht nur im MT, sondern auch in der LXX).

Der Ausdruck "Schreiber" ist hier in 2 Kön 22,3 mit Artikel versehen. Dadurch verändert sich die Syntax des Satzes im MT im Vergleich mit jener der LXX: der König sandte "Schafan..., den Schreiber in das Haus JHWHs", während die LXX den Ort, wohin der König "Schafan..., den Schreiber des Hauses des Herrn" hinsendet, verschweigt. Dieser wird sich jedoch eindeutig aus dem Wortlaut des Auftrags in V. 4 ergeben: "geh zum Hohenpriester Hilkija hinauf", und der folgende Kontext zeigt, dass der Hohepriester im Tempel war.

Der dritte Unterschied betrifft den Auftrag selbst, V. 4-7. Der König erteilt dem Hohenpriester durch seinen Schreiber Schafan keinen direkten Befehl (im Gegensatz zur LXX, wo sich der König im Imperativ des Plurals an den Schreiber des Tempels und den Hohepriester wendet: "schmelzt das Silber ein"). König Joschija lässt den Hohenpriester durch seinen Schreiber Schafan auffordern, das Geld der Tempelspenden zusammenzuzählen, wörtlich "voll zu machen" oder zu "summieren", ויחם, V. 4, damit die Schwellen-

hüter, die es in Empfang genommen hatten, es an die Bauleute auszahlen können, V. 5. Der Wortlaut des königlichen Befehls umfasst V. 4-7. Im Unterschied zur LXX berichtet der MT die Ausführung des Befehls aber nicht.

Entscheidend ist der Umstand, dass der königliche Schreiber weder beim Zusammenzählen (beim Kassensturz) noch bei der Auszahlung beteiligt ist. Dies steht im Gegensatz zu 2 Kön 12,11, wo die Abmachung vorsah, dass der Hohepriester zusammen mit dem Schreiber des Königs als gemischte Behörde (König und Priesterschaft) das Geld zusammenschnüren und zählen und dann den Bauleuten selbst auszahlen, 2 Kön 12,11-12. Joschijas Schreiber hat jedoch in 2 Kön 22,4-7 nur die Rolle, dem Hohenpriester den Befehl des Königs mitzuteilen, die Beträge seien aus der Kasse der Tempelspenden auszuzahlen. Die finanzielle Transaktion selbst liegt ausschliesslich in der Hand des Hohenpriesters, der das Geld zählt, und der Schwellenhüter, die das Geld eingenommen hatten und es nun auszahlen.

Diese Beobachtung erklärt den Wechsel der Person und Verbalform in der direkten Rede des Königs in 2 Kön 22,4: "geh zu Hilkija, dem Hohepriester hinauf, und er mache das Silber alle, וְיַחֲמֵם", d.h. er entnehme das ganze Geld dem Opferstock. Nur der Hohepriester hat die Befugnis, das Geld zusammenzuzählen, um es dann an die Bauleute auszuzahlen. Schafan hat dem Priester nur diesen Auftrag zu überbringen, er solle die ganze Kasse leeren, um die Bauarbeiter zu entlönnen. Er hantiert nicht selbst mit dem Silber.

Selbst wenn man ferner die zwei Verben in der 3. Person Plural in V. 5 nicht auf die Schwellenhüter als Subjekt bezieht, sondern unpersönlich fasst, wie das z.B. die Vulgata mit dem ersten der beiden Verben getan hat (*deturque*), bleibt die entscheidende Tatsache bestehen, dass der Schreiber des Königs an der Finanzverwaltung als solcher keinen Anteil hat.

Als Ergebnis kann Folgendes festgehalten werden: im MT hat der König Joschija die Kompetenz, die Renovierung des Tempels anzuordnen. Er tut dies, indem er seinen Sekretär zum Hohenpriester schickt, um diesem den Befehl dazu zu geben. Aber die Spendengelder des Tempels werden ausschliesslich vom Hohenpriester gezahlt und vom Personal im Tempel ausbezahlt. Der Schreiber des Königs spielt bei Zählung und Auszahlung keine Rolle. Die Finanzen des Tempels werden nur von Tempelbeamten verwaltet!

Daraus mag man die Bedeutung der Wendung המפקדים בבית יהוה Part. Hofal im 1. Satz von V. 5 erkennen, das sich auf die Werkleute (עשי המלאכה) bezieht: es sind im Hause JHWHs eingesetzte oder beaufsichtigte Werkleute, also solche, die ihre Vollmacht *im Hause JHWHs* empfangen haben, d.h.

wohl vom Hohenpriester und der priesterlichen Tempelaufsichtsbehörde, die die Autorität über den Tempel ausüben.

4 VERGLEICH ZWISCHEN DEM MT UND DER LXX

Vier Gründe sprechen zugunsten grösserer Ursprünglichkeit der hebräischen Vorlage der LXX. Erstens die Monatsangabe in 2 Kön 22,3 in der LXX, siehe oben unter 3. Es ist wahrscheinlicher anzunehmen, eine Neuauflage habe dieses mit dem Kontext, 2 Kön 23,23, schwer vereinbare chronologische Datum getilgt, als dass sie sich selbst einen solchen Stolperstein in den Weg legte.

Zweitens besteht in der LXX zwischen 2 Kön 12,11; 2 Chr 34,18.20 und 2 Kön 22,3 die Spannung der Amtsbezeichnung Schafans: Sekretär des Hauses des Herrn oder Sekretär des Königs. Da Schafan überall als Sekretär des Königs erscheint ausser in 2 Kön 22,3 LXX (und Vulgata), ist die Wahrscheinlichkeit gross, dass die Amtsbezeichnung der LXX ursprünglich ist, zumal sie mit 2 Kön 12,11 und 2 Chr 34,18.20 nicht übereinstimmt.

Drittens ist die Wendung "deine Diener" in 2 Kön 22,9 ein Hinweis auf Ursprünglichkeit auf Seiten der LXX. Denn diese Wendung ist eine Selbstbezeichnung vor einem Höhergestellten, die dem Fürwort "wir" entspricht, siehe z.B. Gen 42,11.13.16; Ex 5,15.16 etc. Das ist der Fall in der LXX, weil Schafan und Hilkija die Auszahlungen "nach dem Befehl des Königs", V. 5, gemacht haben. So legen die Beauftragten für sich selbst über die ausgeführte Mission Rechenschaft ab. Im MT sind mit "deinen Dienern" andere Personen gemeint, zu denen Schafan nicht gehört, weil er selbst nur den Auftrag hatte, als Bote dem Hohenpriester den Befehl des Königs mitzuteilen. Aber an der Ausführung dieses Befehls hatte er gar keinen Anteil, weil der Befehl ja nicht ihm galt. So legt er Rechenschaft über einen von andern ausgeführten königlichen Auftrag ab, bei dessen Ausführung er gar nicht dabei war, da ihm dabei ja keine aktive Rolle zugekommen war. Daher passt die Selbstbezeichnung "deine Diener" nicht fugenlos zum Zusammenhang. Nun ist aber gerade in der Erzählung impliziert, dass er bei der Ausführung dabei sein musste, weil ihm ja während der Auszahlung des Geldes das vom Hohenpriester Hilkija aufgefundene Buch überreicht wurde! Die Erzählung des MT setzt also voraus und impliziert, dass Schafan bei der Auszahlung gegenwärtig war, legt aber gleichzeitig nahe, dass er nicht zugegen war, weil der Hohepriester und die Tempelbeamten alles Finanzielle ohne Mitwirkung königlicher Beamter, zu denen Schafan gehörte, abwickelten.

Diese unauffällige Unstimmigkeit wird durch den Erzählpfad verstärkt, dass Schafan in V. 9 nach dem MT zuerst zum König kam, um Rechenschaft abzulegen, während er nach der LXX hinging, um ihm das gefundene Buch zu bringen. Im MT ist die Rechenschaft Schafans deshalb erzählerisch unentbehrlich, weil seine Erzählung nur den Auftrag des Königs berichtet, V. 4-7, aber nicht dessen Ausführung, im Unterschied zur LXX, die beides mitteilt (Auftrag V. 4-5a, Ausführung V. 5b-7). So ist der Vortrag Schafans vor dem König in V. 9 narrativ notwendig, damit die Hörer und Leser wissen, dass der Befehl des Königs ausgeführt worden ist. Das kann Schafan aber nur dann berichten, wenn er dabei war, was aber eigentlich eben nicht der Fall war, wenn wir dem Erzähler im MT folgen.

Dies sind die Gründe, die zugunsten des bearbeitenden Charakters der MT Fassung sprechen, während jene der LXX ursprünglicher ist.

5 ERGEBNIS UND PARADOX

Es gab nach alledem die Funktion des Tempelschreibers, weil kein Grund vorhanden ist, an der sachlichen Zuverlässigkeit des ältesten Textes der Königsbücher, der an dieser Stelle in der LXX, bzw. in deren hebräischer Vorlage bewahrt ist, zu zweifeln. Es mag somit geschichtlich zutreffen, dass zur Zeit von König Joschija von Juda ein Tempelschreiber seines Amtes waltete. Warum hat eine spätere Bearbeitung, nämlich jene, die im MT vorliegt, dieses Amt mit Schweigen übergangen? Vermutlich deswegen, weil es ein *vom König besetztes Amt* war, das dem König finanzielle Befugnisse im Tempel selbst einräumte. So hätte paradoxerweise der Tempelschreiber weniger zu den priesterlichen als zu den königlichen Amtsträgern gehört und wäre mit dem Verschwinden des Königtums ebenfalls von der Bühne der jüdischen Institutionen abgetreten. Aber Schreiber der Heiligen Schrift fuhren fort, ihren Auftrag zu erfüllen, durch alle Jahrhunderte bis heute, und einem von ihnen sind diese Zeilen herzlich zugeeignet.

ANHANG:

TEXTKRITISCHE FORSCHUNGSGESCHICHTE ZU 2 KÖN 22,3

Statt die textkritische Forschung zu dieser Stelle in Anmerkungen auszuweiten, ist es übersichtlicher, sie in einem Anhang zusammenhängend zu skizzieren. Es braucht dabei keine Vollständigkeit angestrebt zu werden. Eine repräsentative Auswahl aus der Literatur soll genügen.

1. Der 8. Monat in 2 Kön 22,3 LXX wird von Otto Thenius, *Die Bücher der Könige*, KeH, Leipzig 1849, 418; August Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, Nördlingen 1887, 475 für ursprünglich gehalten. I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, KHC, Freiburg i.Br. 1899, 190; 195 äußert sich nicht zur Ursprünglichkeit, hält aber die Monatsangabe für unvereinbar mit Pessach in 2 Kön 23,23 MT und LXX; M. Cogan-H. Tadmor, *II Kings*, AB, [Garden City, N.Y.] 1988, 281, nehmen Tischri (Sept.-Okt.) als Monat des Jahresanfangs an, was bis zu Pessach vier Monate Zeit für die Reform Joschijas ergeben soll. Wie die beiden Autoren zu dieser "timetable" kommen, ist schleierhaft. Denn von Tischri zu Pessach haben sechs (oder sieben) Monate Platz, während das Buch im Tempel vor der Kultreform erst im 8. Monat des 18. Jahres gefunden wurde, also nach Pessach, während der Abschluss der Reform mit dem Pessach *im selben 18. Jahr* gefeiert wurde, 2 Kön 23,23.

Wahrscheinlich erklärt sich die Variante "im 7. Monat" in verschiedenen Handschriften der LXX: Alexandrinus, N (= Codes V, Rom Vaticanus gr. 2106), 107 (d), 52 (e), 489 (f), 92 (m), 119 (n), 106 (p), 130 (s), 134 (t), 372 (u), 245 (v), 314 (w), 247 (x), 121 (y), 554 (z), sowie die armenische und syro-hexaplarische Übersetzung, als Lösung gerade dieser Schwierigkeit. Wie kann im gleichen 18. Jahr ein Pessach *nach dem 8. Monat* dieses 18. Jahres untergebracht werden? Zur Not geht dies bei der Annahme des 7. Monats, weil zwischen Tischri und Nisan sieben Monate hineingezwängt werden könnten. Die Variante mit dem 7. Monat entspricht übrigens der hexaplarischen LXX. Es darf daher angenommen werden, sie entstamme einer gelehrten Korrektur der althergebrachten LXX mit ihrem unmöglichen 8. Monat, und Urheber dieser Korrektur sei ein Tradent gewesen, der die Frage des Kalenders genau geprüft und zu ihrer Lösung die minimalste Korrektur vorgenommen hat (vom 8. zum 7. Monat). B. Stade-F. Schwally, *The Books of Kings*, Critical Edition of the Hebrew Text, SBOT 9, Leipzig-Baltimore-London 1904, 290, beschreiben die Varianten der LXX korrekt und erklären: "it (i.e. der 8. Monat) represents a late conjecture the origin of which is obscure; and 23,23 shows that this conjectural specification is wrong." Methodisch ist gerade dieser letzte Satz der Haupteinwand gegen die Idee dieser Kommentatoren einer von späteren Tradenten eingeführten "Konjektur": warum sollen denn solche eine "falsche", d.h. in Widerspruch zu 2 Kön 23,23 tretende Zeitangabe eingeflochten haben, zu welcher kein Anlass bestand, zumal man keinen Grund sieht (the origin of which is obscure), wozu eine solche sekundäre Glosse dienen sollte. Viel einfacher ist die umgekehrte Annahme: eine ursprüngliche, aber schwierige Zeitangabe wurde später entweder gelöscht (MT) oder retouchiert (hexaplarische LXX). A. Fianda, *Die Bücher der Könige* II. Das zweite Buch der Könige, EHAT,

Münster i. Westfalen 1912, 328, hält das Datum der alten LXX für ursprünglich und legt Joschijas Kultreform in die Monate zwischen dem Anfang des 18. Jahres im Herbst und dem Pessach desselben 18. Jahres. Das ist aber unmöglich, weil der 8. Monat dieses 18. Jahres ja den Zeitpunkt der Entdeckung des Gesetzbuches *vor* der Reform bezeichnet.

2. Soweit ich sehe, wird die Amtsbezeichnung Schafans kaum erörtert. Franciscus Vatablus (François Wattebled), *Biblia Sacra cum universis ... annotationibus*, Parisiis 1729, S. 538, der ja die Vulgata mitzitiert, bemerkt lediglich (und mit Recht!): "Alii vertunt, *Scribam templi* ... sed nullibi legitur in Scripturis sacris hujusce *muneris* nomen." (Die *alii* meinen Hieronymus in der Vulg.).

3. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, OBO 50/1, Fribourg-Göttingen 1982, 417 sieht in der 3. Person Singular in 2 Kön 22,4 וַיֵּרָם, die auf den Imperativ עלה am Anfang desselben V. 4 folgt, ein Kennzeichen der Ursprünglichkeit. Er deutet die LXX mit ihren *beiden* Imperativen im gleichen V. 4 als assimilierenden Text: an den ersten Imperativ des Verses "geh hinauf" wurde die 2. Verbalform in der 3. Pers. Sg Indikativ angeglichen. Daraus folge der sekundäre Charakter der LXX. Die antiochenische LXX habe, so fährt Barthélemy fort, ihrerseits aus Verb und Plural von 2 Kön 22,9 "deine Diener *haben eingeschmolzen* (das Silber oder Geld)" den Imperativ Plural in V. 4 assimilierend abgeleitet: "geh hinauf ... und schmelzt ein". Diese rein textkritische Erklärung der Unterschiede zwischen dem MT und der LXX leuchtet unter der Voraussetzung völlig ein, es habe keine redaktionelle (oder literarische) Bearbeitung zwischen dem MT und der hebräischen Vorlage der LXX gegeben, sondern nur textliche Variationen, wie sie bei jeder Abschrift von Texten vorkommen. In der hier vorgelegten Untersuchung sollte indessen der Nachweis geführt werden, dass der MT einer *literarisch* veränderten Fassung entspricht, die aus der hebräischen Vorlage der LXX abgeleitet wurde und das Ziel verfolgt, dem König die Kompetenz zu nehmen, bei den Tempelfinanzen mitzuentcheiden. Wäre dieser Nachweis überzeugend geglückt, dann würde man vor literarischen oder redaktionellen Eingriffen stehen, welche die Unterschiede zwischen dem MT und der LXX einleuchtender erklären, als es eine rein textkritische Erklärung zu tun vermöchte.

4. Die nicht erwähnten Kommentare zu den Königsbüchern bringen zu der hier aufgeworfenen textkritischen Problematik keine Beiträge.

DAS BRENNENDE WORT – AN DEN GRENZEN DES JEREMIABUCHES

Georg Fischer SJ, Innsbruck

Das biblische Wort lässt Menschen, die sich ihm stellen, nicht gleichgültig. Dies gilt in noch höherem Maße für jene, deren Beruf mit Studium und Weitergabe von Gottes Offenbarung verbunden ist. Josef Oesch steht seit Jahrzehnten in dieser Aufgabe, und er hat sich ihr mit unablässigem Einsatz, auch im Dienst von Kollegen gestellt. So sei ihm dieser Beitrag gewidmet, der die Kraft göttlichen Wortes im Horizont des Jeremiabuches zu ertasten versucht.

Die Wahl von *Thema und Überschrift* hat mehrere Gründe. Dem Titel der FS entsprechend sollten Horizonte in den Blick kommen; dies geschieht in besonderem Maße *an den Grenzen*¹ eines Werkes, dort, wo es, an Anfang und Ende, auf Anderes stößt.² An solchen Rändern weitet sich in der Regel die Perspektive, und somit werden größere Dimensionen des betreffenden Buches sichtbar. Ich möchte in einem ersten Teil am Jeremiabuch diese Randtexte, also Jer 1 und Jer 52, untersuchen und dann von dort ausgehend in einem zweiten Schritt die weiteren literarischen Horizonte von Jer aufzeigen.

Zuvor aber bedarf das *Thema* noch einer Erklärung. Es verdankt sich nicht nur dem Bemühen des Jubilars, sondern auch einer Eigenart von Jer. *Das brennende Wort* gibt wieder, wie zum einen göttliches Sprechen als Feuer erfahren wird³ und zum anderen dies zu Auseinandersetzungen sowie Konflikten führt. Vom Ersten sei gleich anschließend, noch einleitend die Rede; auf Letzteres möchte ich im dritten Teil, im Anschluss und zum Abschluss der Ausführungen zum Horizont von Jer, eingehen.

¹ Die Aufmerksamkeit auf Grenzen, freilich innerhalb von Büchern selbst, kennzeichnet von Beginn an das wissenschaftliche Arbeiten von J. Oesch, wie sein allseits anerkanntes Standardwerk *Petucha und Setuma* (OBO 27). Freiburg 1979, belegt.

² Im Fall der Bibel sind dies weitere Bücher, wobei deren Anordnung variiert, wofür Jer ein typisches Beispiel ist: Zwar folgt es zumeist auf Jesaja, doch bezeugt BB 14b Jer in erster Stellung bei den Schriftpropheten, noch vor Jes. Noch mehr differiert die Reihung in neuerer Zeit, insofern in hebr. Ausgaben auf Jer Ezechiel folgt, in den meisten deutschen und anderen modernen Ausgaben aber Kgl und evtl. sogar Bar, noch vor Ez.

³ Eine direkte Beziehung zwischen 'Wort' und 'Feuer' ist nur in Jer belegt; vgl. demgegenüber die andere Sprechweise des Dtn, daß Gott „mitten aus dem Feuer redet“, so Dtn 4,12 und öfter, die diesem exklusiven jer Motiv am nächsten kommt.

HINFÜHRUNG

Drei Stellen in Jer verbinden ganz markant Gottes 'Wort' mit 'Feuer'. Die erste steht in 5,14: „... siehe, ich bin legend meine Worte in deinen Mund als Feuer“. Dabei nimmt Gott exakt die Deuteworte aus der Bestellung Jeremias in 1,9 auf, die er dort seiner einmaligen Geste, dessen Mund zu berühren, beigelegt hatte,⁴ und ergänzt sie mit 'Feuer'. Im Kontext von Jer kann damit auf die Warnung vor Gottes Grimm (4,4: „damit nicht ausgeht wie Feuer mein Grimm“) verwiesen sein; diese hat offenbar nichts gefruchtet, sodass nun, vermittelt durch Jer und seine Worte, das Brennen das Volk erfasst, noch angefaht durch den 'Wind', von dem unmittelbar zuvor im Blick auf andere Propheten die Rede war.⁵

Der nächste Beleg findet sich in einem sehr bekannten Text, nämlich der letzten Konfession. Jer 20,9 lautet: „... und es war in meinem Herzen wie Feuer brennend“. Im Zusammenhang von v8f, wo dreimal die Wurzel רבר 'reden, Wort' verwendet ist, bezieht es sich wohl auf dieses zuvor erwähnte „Wort JHWHs“. Richtete sich in Jer 5 die Kraft des Feuers als verzehrende Macht gegen das Volk, so erfährt Jer hier die Stärke des göttlichen Wortes in sich selbst⁶ als Brennen.

Gottes feuriges Wort erscheint in Jer nochmals. In 23,29 stellt er, im Zusammenhang mit Träume erzählenden Propheten, die Frage: „Ist nicht so mein Wort: wie Feuer - Spruch JHWHs?“ Die negativ formulierte Frage erwartet eine positive Antwort, die hier unabhängig von möglichen Betroffenen (wie das Volk in c5, oder Jer in c20) und damit ganz allgemein gilt, gerade auch bei Anfechtung und Konkurrenz (im Kontext von c23, durch die anderen Propheten). Jer ist jenes Buch, das in besonderer Weise und mehr als andere biblische Bücher *das brennende Wort* Gottes und damit dessen verwandelnde, verzehrende und reinigende Kraft bezeugt.

⁴ Die Formulierung in der Berufung Jeremias greift ihrerseits zurück auf die Ankündigung eines kommenden Propheten wie Mose in Dtn 18,18, so u.a. BRANDSCHEIT, R.: *Völker und Königreiche* (1995), 30. - Die Verschiebung vom Perfekt zum Partizip könnte damit zu tun haben, dass es sich in 1,9 um einen performativen Sprechakt handelt, während in 5,14 Gott den Propheten informiert, dass diese anfängliche Ausstattung nun eine neue Qualität bekommt.

⁵ Zu dieser Kontextdeutung von 5,13-14 s. MEYER, I.: *Jeremia*, 93.

⁶ Bei allem Ringen um die Deutung der sogenannten 'Konfessionen' (s. dazu die Arbeiten von F.D. Hubmann, N. Ittmann, A.R. Diamond und vielen anderen) dürften diese Texte doch auf die Person des Propheten zu beziehen sein, wie sie der Autor des Buches präsentiert.

1 DIE GRENZEN DES JEREMIABUCHES

1.1 Der Beginn: Jer 1

Schon der Auftakt zu Jer, 1,1-3,⁷ ist für das Buch typisch, als „die längste und komplizierteste unter den Überschriften der Prophetenbücher.“⁸ Diese drei Verse, die als ‘*Incipit*’⁹ gelten können, führen nicht nur in das Buch selber ein, sondern verbinden auch mit anderen Werken.

Die ersten beiden Verse *kombinieren* nämlich *die Anfänge anderer prophetischer Bücher* in singulärer Weise miteinander. Der Beginn mit „Worte Jeremias“ in v1 hat seine nächste Parallele in Am 1,1 und gibt das Folgende als Verkündigung eines Menschen aus, was aber sogleich im Relativsatz von v2 relativiert wird. Dieser kennzeichnet, ähnlich wie bei den Buchanfängen von Hos, Joel, Mi, ihn als Empfänger des „Wortes JHWHs“, womit von Anfang an ein Ineinander von menschlichem und göttlichem Sprechen gesetzt wird.

Diese Kombination des Redens Gottes mit dem seines Propheten durchzieht das Buch, in dem wiederholt deren Stimmen sich mischen.¹⁰ Sie belegt eine hoch entwickelte Überzeugung, die prophetisches Sprechen in große Nähe zu Gottes eigenem Reden bringt und von daher auch mit dessen Autorität versieht.¹¹ Diese ‘*Theologie prophetischen Sprechens*’ verbindet die unterschiedlichen Eingänge anderer Prophetenbücher miteinander und bildet einen markanten Akzent von Jer.

Gleich anschließend entfaltet die *Bestellung Jeremias* (1,4-10)¹² diese Züge weiter. Die einmalige Geste von v9 der direkten Berührung von Jeremias Mund durch Gottes Hand drückt in einer Handlung aus, was v1f zusammen

⁷ Die Abgrenzung ist leicht: Vorne steht der Buchanfang, nach v3 eine *Setuma*. Diese Angaben zur hebr. Textgliederung beziehen sich hier und im Folgenden auf den *Codex Leningradensis*. Man könnte natürlich, wie es der Jubilar und KORPEL. M. (Hg.): *Delimitation Criticism*, in höchster Präzision vormachen, die Entwicklung dieser Unterteilungen weiter verfolgen; doch ist dies nicht das Ziel des vorliegenden Beitrags.

⁸ THIEL, W.: *Redaktion*, 49.

⁹ So die Gattungsbestimmung von LIWAK, R.: *Prophet*, 102.

¹⁰ Ein Beispiel dafür sind die Schwierigkeiten der Bestimmung des Sprechers am Übergang von c8 zu 9: Ab 8,21 scheint es Jer zu sein, mit 9,1 jedoch zu Gottes Stimme zu wechseln. S. dazu RAYAPPAN, A.: *Struggle*, 18-23.

¹¹ Eine Bestätigung für diese hinter Jer stehende Haltung mögen die vielen Gott selber als Sprecher ausweisenden Formeln sein, wie Wortereignisformel (36x), JHWH-Spruchformel (166x), Botenformel (154x), u.a. Insgesamt gibt Jer weit über 350x an, dass Gott hinter dem Gesagten steht.

¹² Diese Abgrenzung wird gestützt durch die *Setuma* davor und die *Petucha* danach; allerdings steht eine *Petucha* auch nach v6, die v5f als ersten Dialog eigens abhebt vom neu einsetzenden Sprechen Gottes in v7.

besagte.¹³ Wie schon in der Einleitung gesehen, erhält sie eine auf Dtn 18 zugreifende Deutung, die Jer bereits im ersten Kapitel seines Buches als den *angekündigten, Mose gleichen Propheten*¹⁴ präsentiert, der ihn freilich in seinem universalen Aufgabenbereich ('für die Völker', v5) noch übertrifft.

Die das Kapitel abschließende *Aufforderung zur Ausführung* der Sendung (v17-19)¹⁵ nennt weitere Funktionen für Jer. Er soll 'befestigte Stadt, eiserne Säule,¹⁶ bronzene Mauern' für/gegen verschiedene Gruppen Judas sein (v18). Innerhalb von Jer spannt sich damit ein Bogen zum Ende hin, wo zum einzigen Mal wieder alle diese Elemente genannt sind, allerdings in ihrem Untergang: Die Stadt wird erobert und verbrannt, die Säulen (des Tempels) zerbrochen und verschleppt, die Mauern niedergerissen (52,7-17). Bereits zu Beginn seines Buches wird der Prophet Jer also mit Rollen betraut, die den über die Gemeinschaft hereinbrechenden Verlust aufzufangen und auszugleichen vermögen.

1.2 Der Abschluss: Jer 52

Jer ist auch insofern eigenartig, als es mit einem *fremden Text* aufhört. Jer 52 wurde nach fast einhelliger Meinung aus 2 Kön 24,18-25,30 übernommen.¹⁷ Wie jedoch gerade zuvor gesehen, erstellt bereits die Beauftragung Jeremias in c1 eine intensive *Verbindung* mit diesem Schlußkapitel. In diese Richtung deuten auch zwei weitere Formulierungen. Der in 1,3 angekündigte Zeitrahmen bis zu einer Exilierung Jerusalems „im fünften Monat“ erhält seine Einlösung erst in 52,12-15, der einzigen Stelle, an der diese Ansage verwirklicht wird. Und die scheinbar unbedeutende Veränderung der Redewendung 'Urteil/Recht sprechen' vom Singular beim Nomen (משפט, wie in 2 Kön 25,6) zum Plural (משפטים, wie in 52,9), die so nur in Jer vorkommt, begegnet schon ein

¹³ Dieses Motiv, dass Gott sich in Jer ausspricht, kommt zu seinem Höhepunkt in 15,19: „... darfst du wie mein Mund sein“. Wie außergewöhnlich diese Auszeichnung ist, wird auch durch den Vergleich mit Moses Berufung deutlich, besonders Ex 4,12.15f (dreimal „ich werde mit deinem/ seinem Mund sein“, sowie „er wird dir Mund sein“).

¹⁴ Diese Auffassung von Jeremia als in der Nachfolge des *Propheten* Mose stehend haben mehrere Forscher vertreten, unter ihnen HOLLADAY, W.L.: *Background* (1964), 153-164; ders.: *Jeremiah and Moses* (1966), 17-27; ALONSO-SCHÖKEL, L.: *Jeremias* (1981), 245-254; SEITZ, C.R.: *Prophet Moses* (1989), 4-12.

¹⁵ Ein Gliederungssignal findet sich nur am Ende, mit einer *Petucha* nach v19, doch kann der entgegenstellende Einsatz mit „du aber“ in v17, nach dem Blick auf Anderes zuvor in v14-16, als Beginn eines eigenen kleinen Abschnittes genommen werden.

¹⁶ S. dazu FISCHER, G.: *Ich mache dich* (1994), 447-450.

¹⁷ Unter vielen Anderen RUDOLPH, W.: *Jeremia*, 319; CARROLL, R.P.: *Jeremiah*, 857. – Gegenüber dem Kolophon in 51.64 ist c52 durch eine *Setuma* abgesetzt; untergliedernd findet sich nach v30 noch eine *Petucha*, die v31-34 nach der für Jer eigenen Liste v28-30 (Sondergut über 2 Kön hinaus) als neuen Abschnitt aus gibt.

erstes Mal in 1,16 („und ich werde ihnen meine Urteile sprechen“). Trotz der Übernahme aus 2 Kön nach Jer 52 *bereitet also bereits das Anfangskapitel Jer 1 gezielt auf dieses Ende vor.*

Wie der Rückgriff auf 2 Kön 24f deutlich macht, *bezieht sich auch Jer auf dtrG*, ähnlich wie etwa Jes 36-39 oder Chr,¹⁸ und gibt ihm sogar das ‘Schlusswort’. Dabei kommt eine Haltung zum Vorschein, die das Buch insgesamt prägt und früher öfter als dessen ‘*deuteronomistische Sprache/Redaktion/Bearbeitung ...*’¹⁹ benannt wurde. Doch handelt es sich wohl eher um eine intensive Bezugnahme, die diese Texte von Dtn und dtrG zum *Referenzrahmen* macht, im Verhältnis zu dem Jer sich bevorzugt positioniert.

Kleine Hinweise auf *auch absetzende Momente* finden sich ebenfalls in c52. Die Veränderungen gegenüber seiner Vorlage gehen in zwei Richtungen.²⁰ Zum einen dehnt Jer die Beschreibung der Tempelgeräte aus, was im Kontext ihres Zerstörens bzw. Verschleppens ihren Verlust noch schmerzlicher macht. Zum anderen heben einige Zufügungen die Härte des Gerichts durch die Babylonier mehr heraus. Stärker als der ursprüngliche Text betont Jer 52 somit die negativen Aspekte des Untergangs Jerusalems, durchaus im Einklang mit ganz Jer.

Die Grenzen des Jeremiabuches, sein Anfang und sein Schluss, öffnen jeweils die Sicht auf weitere Texte. Kamen beim *Incipit* markant andere prophetische Bücher in den Blick, und noch im selben Kapitel mit Dtn 18 ein Text der Tora,²¹ so bildet das Ende die massivste Verbindung überhaupt von Jer mit einer anderen Passage der Bibel. Diese sich an den Grenzen bietende Ausschau über Jer hinaus soll nun im Folgenden weiter untersucht werden. Was die beiden, untereinander in Beziehung stehenden Randtexte c1 und 52 auszeichnet, lässt sich nämlich durchgehend für das ganze Buch aufzeigen.

2 DIE LITERARISCHEN HORIZONTE VON JER

Die *Beziehungen von Jer zu anderen biblischen Büchern* sind umfangreich, vielfältig und komplex. Dies lässt annehmen, Jer sei bewusst im Blick und in Verbindung mit diesen anderen Werken entstanden, wobei es sie einerseits

¹⁸ Die Richtung der literarischen Abhängigkeit ist bei der späteren Chr leicht zu bestimmen. Für Jes 36-39 liegt die Sachlage nicht ganz so einfach, doch dürfte auch dort 2 Kön 18-20 vorausliegen; s. die umsichtige Diskussion bei BERGES, U.: *Jesaja*, 266-277.

¹⁹ Grundlegend dafür sind die Untersuchungen von W. Thiel dazu (s. Anm. 8, u.a.). Weiteren Einblick in die Diskussion geben die Beiträge in den beiden Sammelbänden von GROß, W. (Hg.): *Jeremia*, sowie von CURTIS, A.H.W. - RÖMER, T. (Hg.): *The Book of Jeremiah*.

²⁰ Ausführlicher dazu FISCHER, G.: *Jeremia 52*, 345-350.

²¹ Jer wird sich noch öfter auf dieses Prophetengesetz von Dtn 18 beziehen, z.B. in 26,9.16; 28,9, mit ganz prägnanten, darauf zugreifenden Wendungen.

aufnimmt, andererseits darauf reagiert. Als kleines Zeichen dafür mag das Zitat von Mi 3,12 in Jer 26,18 gelten, das gleichzeitig innerhalb der Prophetie der einzige Bezug mit namentlichem Verweis auf einen anderen Propheten ist und auch eine Richtung literarischer Abhängigkeit angibt.²²

Am ausführlichsten hat sich *William L. Holladay* diesen Beziehungen gewidmet, in der Einleitung zum zweiten Band seines Kommentars.²³ Er unterscheidet zwischen den Quellen, aus denen Jer schöpfte (S. 35-70), und den Auswirkungen, die Jer auf seine eigene und die folgenden Generationen ausübte (S. 80-95). Holladay untersucht damit systematisch für das ganze Buch dessen literarische Horizonte. Wie bei intertextuellen Analysen häufig, lässt sich die Frage der Beziehungsrichtung nicht einfach lösen; er selber diskutiert umstrittene Fälle, etwa bei Dtn und Ps 107.²⁴

Nach Holladay *liegen Jer voraus* große Teile der Tora²⁵ und von dtrG, weiterhin Propheten wie Am, Hos, Mi, Jes, aber auch Zef, Nah, Hab, sowie einige Psalmen und aus der Weisheitstradition vor allem Spr. Umgekehrt *beziehen sich auf Jer* u.a. die exilischen Deuteronomisten, Ez, Deutero- und Trito-Jesaja, Ijob, Sach, Esra, Neh, Chr, Dan. Die Auffassung von Holladay basiert auf seiner Einschätzung und Ansetzung der von ihm als 'echt', d.h. dem historisch lebenden Propheten zuzuerkennenden Texte. Dessen Auftreten und Verkündigung in den Jahren vor und um den Untergang Jerusalems²⁶ ist der Angelpunkt, von dem aus er die literarischen Bezüge zuweist.

Weitgehend *bestätigt* haben sich die Abhängigkeiten. Tatsächlich dürften Jer das große Werk Gen bis 2 Kön fast vollständig sowie die oben erwähnten Bücher der Propheten vor ihm weitgehend und in schriftlicher Form vorgelegen haben. Ebenso gesichert erscheinen die zuletzt genannten Bezüge in der anderen Richtung, vermutlich ab Ijob, während sich bei den zuvor genannten Fragen auf tun.

Aufgrund weiterer Studien hat sich nämlich das Bild, das Holladay von der Einfügung von Jer in die biblische Literatur zeichnete, *inzwischen ziemlich verschoben*. Die Aufnahme von 2 Kön 24f, das wegen der Begnadigung Jojachins nicht vor 561 v.Chr. entstanden sein kann, nach Jer 52 verlangt für Letzteres ein noch späteres Abfassungsdatum. Weil bereits Jer 1 im Blick auf c52 formuliert und außerdem Jer 39, als erste Schilderung der Einnahme Jerusalems 587 v.Chr. und mit allen darauf zulaufenden Motiven in den Kapiteln zu-

²² CHA, J.-H.: *Micha und Jeremia*, rechnet auch in anderen Fällen mit einer Aufnahme von Mi durch Jer.

²³ HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah* 2, 35-95.

²⁴ HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah* 2, 61-62 und 68.

²⁵ Doch rechnet er in einigen Fällen damit, dass späte Texte des Dtn von Jer abhängen: HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah* 2, 62-63.

²⁶ HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah* 2, 25-27, nimmt nicht, wie allgemein üblich, das „13. Jahr“ von König Joschija in Jer 1.2 als Datum seiner Berufung, sondern als Zeitpunkt seiner Geburt.

vor,²⁷ c52 voraussetzt, gilt dieser Befund nicht nur für das Schlusskapitel von Jer, sondern zumindest auch für größere Teile des Buches. Jer insgesamt kann nicht vor ca. 550 v.Chr. entstanden sein und ist, vermutlich in weiten Abschnitten, deutlich jünger.

Dies führt zu einer Korrektur der Position von Holladay, insofern nicht nur das ganze Dtn und das komplette dtrG, sondern auch die *Bezüge zu den anderen großen Propheten* sich ändern. Exemplarisch seien die Studien von zwei Forschenden dafür genannt. Zum einen zeigt Angelika Berlejung auf, dass die Kritik an den Götterbildern in Jer 10,3-10 sich präsentiert „wie ein Kompendium der Bilderpolemik aus Deuterojesaja, deren Kenntnis vorausgesetzt werden kann“.²⁸ Das ist nur ein Beispiel dafür, wie auch Teile des sogenannten Deutero-Jesaja, in diesem Fall Jes 40-46, Vorlagen für Jer liefern.²⁹

Die andere Klärung stammt von Hendrik Leene, der die *Beziehungen mit Ezechiel* mehrfach untersucht hat.³⁰ Er kommt dabei, z.B. am Vergleich des Sprichworts von den sauren Trauben bei Ez 18,2 und Jer 31,29 sowie der Kritik an der Heilsverkündigung anderer Propheten in Ez 13 und Jer 6, zum Schluss, dass Jer auf Ez zugreift und eine Weiterentwicklung zu ihm darstellt.³¹

Insgesamt ergibt sich so eine *neue Sicht von Jer*: Dieses Buch steht nicht mehr, wie früher angenommen, mit wesentlichen Teilen noch am Ende der staatlichen Existenz Judas, sondern blickt bereits auf die Exilserfahrung als vergangen zurück³² und verarbeitet die diese thematisierenden Texte, darunter auch Texte aus den hinteren Kapiteln von Jes, und Ez. Jer greift in ungewöhnlich häufigem Maße auf eine Vielzahl an ihm vorliegenden Werken zurück und bezeugt so einen *Prozess der Synthese*,³³ der diese früheren Bücher mit ihren wichtigsten Traditionen auswertet und nochmals in einer eigenen Sicht zusammenführt. Der literarische Horizont, den der Autor von Jer im Blick hat

²⁷ Möglicherweise bereitet schon 1,15 das 'Kommen in die Tore' von 39,3 vor; es ist innerhalb von Jer die einzige Entsprechung dazu.

²⁸ BERLEJUNG, A.: *Bilder*, 341.

²⁹ Wie kompliziert das Verhältnis zwischen Jes und Jer ist, hat ein früherer Kollege des Jubilars aufgezeigt: GLABNER, G.: *Vision*. Er tastet ab, ob Jer 4,5-31 ein „Kontrasthorizont“ für Jes 54 sein könnte (bes. S. 233-241), doch dürfte Jer 4 umgekehrt die der Frau Zion gegebenen Zusagen von Jes in Frage stellen.

³⁰ Eindrücklich sind u.a. LEENE, H.: *Ezekiel and Jeremiah* (2000), 150-175, sowie ders.: *Blowing* (2001), 175-198.

³¹ Diese Sicht steht der bisher üblichen entgegen, wie sie etwa von VIEWEGER, D.: *Beziehungen*, vertreten wird. Er rechnet nur in geringem Maß mit umgekehrtem Einfluß (S. 168).

³² Dies gilt auch angesichts der Untersuchung von HILL, J.: *Friend*, 210-211. Er sieht eine entscheidende Funktion von Jer darin, einen Beitrag für „a theology of the unended exile“ zu liefern.

³³ Das Bemühen um Synthese lässt sich bis in die Detailgestaltung hinein nachweisen, so für Jer 30f bei FISCHER, G.: *Trostbüchlein*, bes. 238-270. Dort findet sich auch eine ausführlichere Sichtung der intertextuellen Bezüge dieser beiden Kapitel (S. 186-224), die weitere Argumente für die hier vertretene Position liefern.

und gezielt aufnimmt, umspannt die Tora, dtrG, die beiden anderen großen und schon die Mehrzahl der kleinen Propheten. Dieser Befund lässt annehmen, Jer sei nicht vor dem 4. Jh. v.Chr. entstanden.

Zum Abschluss dieses Abschnittes ist noch darauf einzugehen, *wie Jer* ihm vorliegende Stellen *aufgreift*. Das Studium seiner Vorgehensweise enthüllt - durch die häufigen Belege, die sich dafür anführen lassen - ein beabsichtigtes Arbeiten unter mehreren Rücksichten. Als ein typischer Fall sei Jer 2,5 herangezogen:

So spricht JHWH:

Was haben eure Eltern an mir (an) Vergehen gefunden,

dass sie sich von mir entfernt haben,

und (dass sie) gingen hinter dem Nichts, und zu Nichts wurden?

Die Behauptung von Dtn 32,4, an Gott gebe es kein 'Vergehen' (ebenfalls עָוָה), ist neben Ijob 34,10 (dort im Reden Elihus, in ähnlichem Sinn) die einzige Stelle, die ihn mit diesem Wort in Verbindung bringt. Sie erscheint hier in Frage gestellt, noch dazu im Mund Gottes, als mögliches Motiv für die Entfernung von ihm (vgl. dafür Ez 11,15; 44,10). Die Folge dieser Abwendung benennt Gott mit einem Zitat aus 2 Kön 17,15, das ein markantes Wortspiel verwendet und eine exklusive Verbindung mit diesem Text darstellt. An diesem kleinen Beispiel, dem beliebig weitere angeschlossen werden können, lassen sich *folgende Charakteristika* der intertextuellen Bezugnahmen von Jer ersehen:

- Jer bezieht sich auf *Schlüsseltex*te (Dtn 32; 2 Kön 17).
- Es greift sehr *prägnante Formulierungen* daraus auf ('Vergehen' für Gott; das Wortspiel mit der Wurzel עָוָה).
- Was Mose singt bzw. der Erzähler erklärt, bringt Jer als *Sprechen Gottes*.
- Jer *kombiniert* die Aussagen verschiedener Bücher miteinander (Dtn; 2 Kön; evtl. Ez).
- Die sprachliche Darbietung ist *komplexer* (statt zweier Aussagen eine Frage mit abhängigen Nebensätzen).
- Öfter stellen die Aufnahmen in Jer *'exklusive Berührungen'*³⁴ dar.
- Jer kann nicht nur gleichsinnig aufnehmen (wie im Fall von 2 Kön 17), sondern auch *Gegenposition* beziehen (bei der Anfrage, gegen die Behauptung in Dtn 32).

Gerade das letztgenannte Kennzeichen für Jer, dass es sich auch gegen die Tradition und sogar gegen die Tora stellen kann,³⁵ gibt diesem Buch seine

³⁴ Dies bedeutet, dass, wie im Fall des mit 2 Kön 17 gemeinsamen Wortspiels, dieses sich nur dort und in Jer findet.

³⁵ Einige weitere Beispiele: Jer 3,1-4,4 will, gegen Dtn 24,1-4, zur Wiederannahme der ehebrüchigen 'Schwester Israel' bewegen. Die Relativierung der Bundeslade in Jer 3,16f kommt fast einem Angriff auf die Heiligtumstexte, vor allem Ex 25, gleich, in denen dieser eine wichtige Rolle zukommt; s. dafür UTZSCHNEIDER, H.: *Heiligtum*, 261. Das Verbot von Ehe und Kin-

eigentliche *Brisanz*. Der ausgesprochen weite literarische Horizont dient Jer nämlich - salopp gesprochen - nicht zu gemütlchen, frommen Betrachtungen, sondern zu einer dezidierten Stellungnahme, die auf der Basis einer umfassenden Übersicht über schon vorliegende Bücher und ihrer Durchdringung auf ihre wesentlichen Aussagen *neu und eigen* die entscheidende Epoche der Geschichte Israels, die Ereignisse um den Untergang Jerusalems 587 v.Chr. präsentiert. Dass diese seine Auffassung auf Widerstand stieß, verwundert nicht und findet vielfachen Beleg in Jer selbst, worauf im Folgenden einzugehen ist.

3 DAS RINGEN UM GOTTES WORT

Das soeben angesprochene Sich-Abheben des Jeremiabuches von den ihm vorliegenden Überlieferungen ruht auf der Grundlage einer *weitgehenden Übereinstimmung und ausgezeichneten Kenntnis* mit bzw. von ihnen auf. Die durchgängig durch das Buch beobachtbare Anwendung der gerade beschriebenen Aufnahme und kombinierenden Verarbeitung anderer Bücher enthüllt einen literarisch äußerst gebildeten Autor, sowohl bezüglich der Rezeption als auch der eigenen Produktion. Dabei überrascht das Ausmaß der Bezüge auf vorliegende Texte, das in Breite und Intensität offenbar alle früheren Werke übertraf. Jer ragt diesbezüglich markant heraus.

Die Provokation dieses Buches dürfte wohl darin bestehen, dass gerade jemand, der *so vertraut* mit den eigenen Überlieferungen ist und diese grundsätzlich auch wertschätzt, sich *davon abhebt*, teilweise sogar andere Positionen vertritt und damit eine Herausforderung für die das Hergebrachte Liebenden darstellt. Dieser Konflikt mag eingegangen sein in die Präsentation des Propheten Jeremia, die so zum Spiegelbild auch für die religiösen Auseinandersetzungen zur Abfassungszeit des Buches wird.

In den Konfessionen und im Leidensweg seines Propheten bildet der Autor ein *grundsätzliches Ringen* ab. In den Bekenntnissen geht es dabei immer um Jeremias Sendung, ausgedrückt mit 'prophezeien' oder 'Wort'.³⁶ In ähnlicher Weise lösen dieselben Stichworte oft Maßnahmen gegen Jeremia oder seine

dern an Jeremia in 16,2 stellt sich gegen den ausdrücklichen Schöpfungsauftrag in Gen 1. Die Aufforderung an die Exilierten, für das Heil der fremden, feindlichen Stadt zu beten (Jer 29,7), steht im Kontrast zu Dtn 23,7. In der Trostrolle beziehen sich 30,18.21 auf das Gesetz über den Abfall einer Stadt (Dtn 13,14.17) und heben es damit auf, ebenso wie 31,37 im irrationalen Bedingungssatz die Verwerfung der gesamten Nachkommenschaft Israels von 2 Kön 17,20 - dazu FISCHER, G.: *Trostbüchlein*, 207-208.

³⁶ Über die bereits angesprochenen Stellen aus c15 und c20 hinaus sind dies Jer 11,21, das Verbot, „im Namen JHWHs zu prophezeien“, die provozierende Frage in 17,15, „Wo ist das Wort JHWHs? Es komme doch!“, sowie das Vorhaben von 18,18: „Auf, und wir wollen ihn auf die Zunge schlagen und nicht aufmerken auf alle seine Worte!“.

Verfolgung aus.³⁷ Jeremias Verkündigung trifft wiederholt, fast unablässig auf Widerstand.³⁸

Die häufigen Konflikte mit verschiedenen Gruppen der Gesellschaft erfahren ihre Zuspitzung in der Auseinandersetzung mit *anderen Kollegen in der prophetischen Sendung*.³⁹ Ein Kernproblem dabei stellt die Frage nach der Autorität seines Auftretens dar. In Jer 26 gehören andere Propheten zu seinen Mitanklägern (v7-11), doch sprechen ihn die Vornehmen Judas zusammen mit dem Volk frei (v16, wohl unter Aufnahme des Kriteriums 'im Namen JHWHs reden' aus Dtn 18,19-22).

Ihre Gegnerschaft verwundert nicht angesichts der *scharfen Vorwürfe* Jeremias an ihre Adresse. Ihre Verkündigung bezeichnet er als oberflächliches Heilen-Wollen, Trug/Lüge, Bestärken von Übeltätern, Träumereien, Stroh und Diebstahl.⁴⁰ Die absolute Aussage von 5,13, „und das (göttliche) Reden“⁴¹ ist nicht in ihnen“ spricht ihnen überhaupt die Teilhabe an der Kommunikation mit Gott ab (vgl. auch 23,18-22). Damit zeigt sich als tiefste Wurzel der Konflikte in Jer ein im Letzten *theologisches Ringen* um wahre Verkündigung im Namen Gottes.

Die Anfeindung Jeremias erklärt sich zusätzlich daraus, dass er vielen als tragend geglaubten *Sicherungen der Gemeinschaft den Boden entzieht*. Das Schlusskapitel 52 berichtet, stärker noch als seine Vorlage (s. oben bei 1.2), was alles untergeht: die Hauptstadt mit ihren wichtigsten Häusern und Mauern, das Königtum in seinen letzten Vertretern,⁴² der Tempel mit seinem gesamten Inventar, viele Verantwortliche der Gemeinschaft und große Teile der Bevölkerung.⁴³ Jer weist, nach 2 Kön, erneut und verstärkt auf diese immer noch offene Wunde hin und verlangt dadurch ein Sich-Beschäftigen mit den Ursachen dafür.

³⁷ Als Beispiele mögen dienen: Paschhur schließt Jeremia in den Block, als er dessen „prophezeien diese Worte“ vernimmt (20,1f). Der Vorwurf des Königs Zidkija, „Warum prophezeist du ...?“ führt zur Einsperrung des Propheten im Wachhof (32,2f). Die Disqualifizierung 'aller Worte JHWHs' als „Trug/Lüge“ macht die Verantwortlichen frei, sie nicht zu befolgen und Jeremia samt dem Volk nach Ägypten zu verschleppen (43,1-2.5-7).

³⁸ Den extremsten Fall dafür scheint Jer 29 zu bieten, insofern dort sogar die *Heilsverkündigung* Jeremias angegriffen wird (durch Schemaja, 29,24-32). In paradoxer Weise trifft so *jegliche* Botschaft von ihm auf Ablehnung, ob Unheil oder Heil.

³⁹ Die Texte dafür beginnen mit 2,8 und finden breite Entfaltung in 23,9-40 sowie c26-29. S. dazu, u.a., MEYER, I.: *Jeremia*, sowie die Übersicht zur diesbezüglichen Diskussion bei HERRMANN, S.: *Jeremia*, 140-145.

⁴⁰ Soweit nur eine kleine Auswahl der Anklagen, aus Jer 6,13f; 14,14; 23,14.25-32.

⁴¹ HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 1*, 187, deutet den Intensivstamm der Nominalform in dieser Richtung.

⁴² Signifikant ist auch die letzte Veränderung in 52,34 (gegenüber 2 Kön 25,30), mit der Einfügung „bis zum Tag seines Todes“ für Jojachin. Sie unterstreicht, dass diese Schlussnotiz nicht positiv zu deuten ist; so auch GERHARDS, M.: *Begnadigung* (1998), 55-56.

⁴³ Das Sondergut in Jer 52,28-30 weiß um eine sonst nicht erwähnte Verschleppung fünf Jahre nach dem Fall Jerusalems (v30).

Dass diese seine Position oft nicht erwünscht war, zeigt Jer 36 exemplarisch. Diese „theologische Gegenerzählung“⁴⁴ zu 2 Kön 22f berichtet den Versuch des Königs Jojakim, die Schriftrolle, die Baruch auf Jeremias Diktat hin geschrieben hatte, zu verbrennen und so unwirksam zu machen (36,23). Die scharfe Botschaft Jeremias wurde von vielen als brennend erfahren, die man zu übergehen bzw. zu beseitigen trachtete. Mit Jer 36 ist gleichzeitig die Schlussstelle für das im Titel angegebene Thema '*das brennende Wort*' erreicht, dessen letztes Vorkommen hier in v32 steht (unter Rückgriff auf v23), doch in anderem Sinn.

Das Verbrennen eines brennenden Wortes scheitert: Die Anfertigung einer neuen, noch umfangreicheren Rolle macht deutlich, dass Gottes Wort sich nicht vernichten lässt, ja im Gegenteil dabei *noch weiter wächst*. Es bewahrt seine dem Feuer vergleichbare Kraft, und das Buch Jer legt davon Zeugnis ab. Gottes Wort sucht immer wieder Menschen, die wie der Protagonist des Buches, der Prophet Jeremia, es aufnehmen, verkörpern und weitergeben.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALONSO-SCHÖKEL, L.: *Jeremías como anti-Moisés*. In: De la Tôrah au Messie (FS H. Cazelles; Hg. M. Carrez u.a.). Paris 1981, 245-254.
- BERGES, U.: *Das Buch Jesaja*. Komposition und Endgestalt (HBS 16). Freiburg 1998.
- BERLEJUNG, A.: *Die Theologie der Bilder* (OBO 162). Freiburg 1998.
- BRANDSCHEIT, R.: „Bestellt über Völker und Königreiche“ (Jer 1,10). Form und Tradition in Jer 1. In: TThZ 104 (1995) 12-37.
- CARROLL, R.P.: *Jeremiah* (OTL). London 1986.
- CHA, J.-H.: *Micha und Jeremia* (BBB 107). Weinheim 1996.
- CURTIS, A.H.W. - RÖMER, T. (Hg.): *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL 128). Leuven 1997.
- FISCHER, G.: *Das Trostbüchlein*. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31 (SBB 26). Stuttgart 1993.
- FISCHER, G.: „Ich mache dich ... zur eisernen Säule.“ (Jer 1,18). Der Prophet als besserer Ersatz für den untergegangenen Tempel. In: ZKTh 116 (1994; FS A. Gamper) 447-450.
- FISCHER, G.: *Jeremia 52 - ein Schlüssel zum Jeremiabuch*. In: Bib 79 (1998) 333-359.

⁴⁴ WAHL, H.M.: *Entstehung* (1998), bes. 376. - 2 Kön 22f ist darüber hinaus durch andere exklusive Bezüge mit Jer verbunden, z.B. über „Worte dieses Bundes“ und dessen Adressaten mit 11,2, oder über „fanden sich Worte“ mit 15,16, usw.

- GERHARDS, M.: *Die Begnadigung Jojachins - Überlegungen zu 2.Kön.25,27-30*. In: BN 94 (1998) 52-67.
- GLABNER, G.: *Vision eines auf Verheißung gegründeten Jerusalem* (ÖBS 11). Klosterneuburg 1991.
- GROß, W. (Hg.): *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98). Weinheim 1995.
- HERRMANN, S.: *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (EdF 271). Darmstadt 1990.
- HILL, J.: *Friend or Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah* MT. Leiden 1999.
- HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 1* (Hermeneia). Philadelphia 1986.
- HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 2* (Hermeneia). Minneapolis 1989.
- HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah and Moses: Further Observations*. In: JBL 85 (1966) 17-27.
- HOLLADAY, W.L.: *The Background of Jeremiah's Self-Understanding: Moses, Samuel and Psalm 22*. In: JBL 83 (1964) 153-164.
- KORPEL, M. – OESCH, J. (Hg.): *Delimitation Criticism. A New Tool in Biblical Scholarship*. Assen 2000.
- LEENE, H.: *Blowing the Same Shofar*. In: *The Elusive Prophet*. Hg. von J.C. de Moor (OTS 45). Leiden 2001, 175-198.
- LEENE, H.: *Ezekiel and Jeremiah. Promises of Inner Renewal in Diachronic Perspective*. In: *Past, Present, Future*. Hg. J.C. de Moor - H.F. van Rooy (OTS 44). Leiden 2000, 150-175.
- LIWAK, R.: *Der Prophet und die Geschichte* (BWANT 121). Stuttgart 1987.
- MEYER, I.: *Jeremia und die falschen Propheten* (OBO 13). Freiburg 1977.
- RAYAPPAN, A.: *The Divine Struggle. Divine - Cosmic - Human Relationship in Jer IX* (Europäische Hochschulschriften XXIII/740). Frankfurt 2002.
- RUDOLPH, W.: *Jeremia*. Tübingen³1968.
- SEITZ, C.R.: *The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah*. In: ZAW 101 (1989) 3-27.
- THIEL, W.: *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25* (WMANT 41). Neukirchen 1973.
- UTZSCHNEIDER, H.: *Das Heiligtum und das Gesetz* (OBO 77). Freiburg 1988.
- VIEWEGER, D.: *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel* (BEATAJ 26). Frankfurt 1993.
- WAHL, H.M.: *Die Entstehung der Schriftprophetie nach Jer 36*. In: ZAW 110 (1998) 365-389.

‘H Baal IN DER JER-LXX: ERSCHLIEßUNG NEUER HORIZONTE ALS ÜBERSETZUNGSTECHNIK

Andreas Vonach, Innsbruck

In den Standardwerken zur Septuaginta findet sich gewöhnlich sehr wenig Auseinandersetzung mit dem Phänomen, dass an nicht wenigen Stellen die griechische Transliteration des Gottesnamens „Baal“ mit femininem Artikel versehen erscheint. Dies verwundert nicht nur deshalb, weil die semitische Wurzel *bʿl(u)* an sich „Herr“ bedeutet¹ und in der gesamten altorientalischen Welt nie und nirgends eine weibliche Gottheit mit diesem Namen nachweisbar wäre², sondern vor allem auch aufgrund der Tatsache, dass in manchen LXX-Schriften beide Varianten (masc. und fem.) ohne deutlich erkennbare Unterschiede in der Konnotation nebeneinander aufscheinen, was doch zu verstärkter Aufmerksamkeit für diese Frage führen müsste.

In diesem Beitrag, den ich mit großer Freude meinem verehrten Kollegen Josef Oesch, der sich jahrzehntelang mit Fragen der Textgeschichte und -entwicklung beschäftigt hat und dem ich sowohl durch Austausch während meiner Studien- als auch meiner Assistentenzeit viel an Aufmerksamkeit und Hellhörigkeit für solche Fragen verdanke, zu seinem 60. Geburtstag widme, werde ich zunächst eine Bestandsaufnahme des oben angesprochenen Phänomens vornehmen, sodann kurz auf die gängigen Stellungnahmen dazu eingehen und schließlich eine neue Interpretation wagen, die m.E. zumindest für die Jer-LXX einige Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen dürfte.

1 BESTANDSAUFNAHME DER FEMININEN BAAL-VORKOMMEN

Das erste derartige Vorkommen findet sich in der Version des Codex Alexandrinus zu Ri 2,13, wo davon die Rede ist, dass Israel von seinem Gott abgefallen ist und τῇ Baal καὶ ταῖς Ἀστάρταις geopfert hat; ebenfalls nur im Alexandrinus findet sich in Ri 3,7; 10,6.10, wiederum im Zusammenhang mit Opfern, der Plural ταῖς Baalιμ. Alle anderen Vorkommen (7 im Sg., 2 im Pl.) – von der Konnotation her von diesen nicht zu unterscheiden – sind auch im Alexandrinus männlich determiniert, in allen anderen Versionen so-

¹ Siehe DE MOOR, J.C.: *לַבַּיִת*, 707.

² Ausführlicher dazu siehe DILLMANN, A.: *Über Baal*, 602-612.

wieso. Aus diesen ersten vier Beispielen im Richterbuch lässt sich demnach kaum eine Erklärung des Phänomens ableiten.

Interessant sind die vier Bezeichnungen τῇ Βααλ μυῖαν θεὸν Ακκαρων in 4 Kön 1,2.3.6.16, wo die Gottheit mit weiblichem Artikel versehen wird, dann aber in der näheren Beschreibung als Gott von Ekron deutlich wird, dass es sich dabei um eine ganz konkrete, männliche Gottheit handelt. Die anderen 17 Baal-Vorkommen in 4 Kön (alle im Sg.) sind mit männlichem Artikel versehen, wobei häufig die Wortverbindung οἶκος τοῦ Βααλ bzw. allgemein Baal im Kontext konkreter Verehrung auftritt. Diese Beobachtungen in 4 Kön lassen wohl den Schluss zu, dass hier hinter dem femininen Artikel, mit dem eine eindeutig männliche Gottheit (nämlich Baal-Zebub von Ekron) determiniert wird, eine klare Absicht stehen muss. Der Kontext von 4 Kön 1 ist, dass Ahasja, der Nordreichkönig, nicht auf den Gott Israels vertraut, sondern Boten zum Gott von Ekron schickt.

Interessant, aber nicht wesentlich weiterführend ist 2 Chr 23,17, wo beschrieben wird, wie das ganze Volk einen Baal-Tempel niederreißt, dessen Einrichtung und Kultbilder zerstört und schließlich noch τὸν Ματθαν ἱερέα τῆς Βααλ tötet. Vom Kontext und von der hebräischen Vorlage her gibt es auch hier keinerlei Anhaltspunkte, dass eine weibliche Gottheit gemeint sein könnte. Da dies allerdings das einzige singularische Baal-Vorkommen in 2 Chr ist, kann auch aus diesem Befund nicht viel abgeleitet werden. Diesem stehen jedoch noch drei plurale Nennungen zur Seite, von denen zwei wiederum eindeutig feminin determiniert sind: 2 Chr 24,7 berichtet, wie Geräte des Tempels für ταῖς Βααλιμ missbraucht werden, 2 Chr 33,3 schildert die Errichtung von Kultstelen für ταῖς Βααλιμ; ob beim Niederreißen von Altären τῶν Βααλιμ in 34,4 fem. oder masc. zu konnotieren ist, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls aber erscheint Baal(im) in 2 Chr entweder ausschließlich oder mit einer Ausnahme als Femininum.

Mehr Verwirrung als Aufschluss bringen schließlich die beiden pluralen Vorkommen in 1 Kön-LXX 7,4; 12,10 ins Gesamtbild, da in 7,4 berichtet wird, dass die Israeliten τὰς Βααλιμ entfernten, während sie in 12,10 τοῖς Βααλιμ dienen. Mehrfach wurde aufgrund dieses Befundes angenommen, Baal mit femininem Artikel bezeichne das Standbild bzw. die Stele des Baal, während die maskuline Determinierung für den Gott selbst stehe.³ Dass dies jedenfalls nicht generell der Fall ist, kann durch 2 Chr 23,17; 33,3 leicht bewiesen werden, und ob diese Erklärung zumindest für 1 Kön-LXX zutrifft, kann aufgrund der mageren Basis von nur zwei Vorkommen nicht entschieden werden.

³ Siehe dazu im einzelnen DILLMANN, A.: *Über Baal*, 601-602.

Eine weitere Quelle mit mehreren Belegen bildet das Hoseabuch, wobei hier die beiden Sg.-Nennungen (2,10; 13,1) feminin, die vier Pl.-Bildungen (2,15.18.19; 11,2) hingegen maskulin determiniert sind. In 2,10 wird JHWH die Klage darüber in den Mund gelegt, dass sein Volk die von ihm erhaltenen Gaben τῇ Βααλ gibt, in 13,1 wird gesagt, dass das Nordreich sich selbst der Baal hingegeben hat. In Hos 2,15 sagt der Prophet an, dass JHWH an Israel Vergeltung üben wird für „die Tage (der Verehrung) der Baale“ (masc.). Einen speziellen Fall stellt Hos 2,18 dar, wo die LXX das singulare בעלי („mein Baal“) – vermutlich in Folge einer Fehlinterpretation des Personalsuffixes als Pluralbildung – mit Βααλιμ wiedergibt und damit der Satzaussage, dass Israel seinen Gott wieder „mein Mann“ und nicht mehr „Baale“ (im Hebr.: mein Baal) nennen wird, einen eigenartigen Klang verleiht. In der Fortführung von v19 sagt JHWH dann, dass er „die Namen der Baale“ aus dem Mund des Volkes entfernen wird. Hos 11,2 lamentiert schließlich nochmals darüber, dass das Volk „den Baalen“ (masc. pl.) opfert. Sowohl der Artikel- als auch der Numerusgebrauch in Zusammenhang mit Baal ist im Hoseabuch besonders auffallend und bedarf sicher weiterer Überlegungen. Dass die LXX Baal im Sg. feminin, im Pl. hingegen maskulin determiniert, stimmt jedenfalls nur für das Hoseabuch und kann nicht als allgemeine Regel abgeleitet werden (vgl. 2 Chr). Doch wird gerade auf das Hosea-Buch an späterer Stelle nochmals eingegangen werden müssen.

In den Büchern Tobit und Zephania findet sich jeweils ein Baal-Vorkommen, und dieses ist in beiden Fällen mit femininem Artikel versehen. Tob 1,5 konstatiert, dass alle Stämme τῇ Βααλ τῇ δαμάλει geopfert hatten. Hier ist es durchaus denkbar, dass der weibliche Artikel durch den Bezug auf das hier wohl als Götterfigur im Hintergrund stehende Kalb (δαμαλῖς – fem.) entstanden ist. Aufgrund fehlender weiterer Belege in Tob lässt sich jedoch kaum eine sichere Erklärung finden. Etwas eigenwillig mutet die Aussage in Zeph 1,4 an, dass JHWH „die Namen der Baal (sg. fem.)“ entfernen wird. In MT ist hier vom „Rest des Baal“ die Rede, was wohl als noch vorhandene Spuren des Baalkultes zu verstehen ist.⁴ Die Textveränderung der LXX personalisiert die Aussage jedoch wieder stärker, wodurch die feminine Determinierung umso mehr auffällt. Genauer lässt sich freilich auch an dieser Stelle schon aufgrund des nur einmaligen Vorkommens nicht sagen.

⁴ So auch die meisten Kommentatoren und jüngst IRSIGLER, H.: *Zefanja*, 108.

2 DIE BELEGE DES JEREMIABUCHES

Im Lichte des bisher erhobenen Befundes stellt die Jer-LXX in mehrfacher Hinsicht eine Besonderheit dar. Zum einen bilden ihre zwölf Baal-Vorkommen eine vergleichsweise breite Textbasis, und zum anderen weist sie ausschließlich Belege auf, die als Fem. Sg. formuliert sind. Diesen gilt daher besonderes Augenmerk.

In Jer 2,8 wird im Zuge einer Schilderung des Abfallens von JHWH durch sämtliche Bevölkerungsschichten auch über die Propheten gesagt, dass sie ἐπροφήτευσον τῇ Βααλ und hinter Nutzlosem hergelaufen sind; Jer 2,23 spricht im selben Kontext davon, dass Israel als ganzes hinter der Baal hergelaufen ist und in v28 des selben Kapitels ist von Opfern für τῇ Βααλ in Jerusalem die Rede. Allein diese drei Aussagen des zweiten Kapitels stellen bereits einen allgemeinen (Propheten, ganz Israel, Jerusalem) „Baal-Kult“ in praktisch allen Facetten (weissagen, hinter ihr herlaufen, opfern) dar. Es ist jedenfalls die umfassende Verehrung einer vom Gott Israels verschiedenen Gottheit im Blick.

In ähnlichem Kontext wird in Jer 7,9 über die Bewohner von Juda gesagt, dass sie hinter fremden Göttern herlaufen und der Baal opfern; 11,13 berichtet von mehreren Altären, die in Jerusalem errichtet wurden, um der Baal Rauchopfer darzubringen, während in 11,17 wieder Israel und Juda im Blick sind, wenn JHWH seinen Zorn darüber äußert, dass sie der Baal opfern.

Jer 12,16 bringt eine weitere Nuance dieses umfassenden Kultes ein, nämlich dass falsche Hirten das Gottesvolk lehrten, bei der Baal zu schwören; in Jer 19,5 ist gar von Höhenaltären der Baal die Rede, auf denen Kinderopfer dargebracht wurden. 23,13 nimmt wieder Propheten ins Visier, diesmal die Nordreichpropheten in Samaria, die das Volk verführten und „bei der Baal kündeten“, während in v27 ganz allgemein festgestellt wird, dass das Volk von JHWH abfiel und sich der Baal zuwandte. In Kapitel 39 der Jer-LXX (= Jer 32-MT) kommt schließlich nochmals der konkrete Kult in den Blick, wenn v29 wiederum von Weihrauchopfern und v35 vom Bau von Altären für τῇ Βααλ spricht.

Insgesamt stellt also das Jeremiabuch eine vollständige und umfassende Baal-Verehrung im Sinne des praktizierten Kultes für eine vom Gott Israels verschiedene Gottheit dar, wobei ein klares Schwergewicht auf der Opferpraxis liegt. Alle zwölf (LXX-)Vorkommen stehen im Kontext der prophetischen Kritik an Israel und/oder Juda, dass sie vom Gott Israels abgefallen sind. Dabei wird Baal teilweise als eine unter mehreren verehrten Fremdgöttheiten (2,8.28; 7,9; 11,13; 23,13.27; 39,35), teilweise allein (2,23; 11,17; 12,16; 19,5; 39,29) genannt.

3 DIE GÄNGIGEN ERKLÄRUNGSMODELLE

Dass dem Phänomen der weiblich determinierten Baal-Vorkommen in der Septuaginta durch Systematisierungen allein nicht beizukommen ist, konnte durch die Erhebung des Befundes bereits gezeigt werden. Weder auf der Ebene des Numerus noch durch semantische bzw. syntaktische Ausdifferenzierungen ließ sich eine allgemein gültige Gesetzmäßigkeit festmachen.

Jenes feminine Baalvorkommen, das den Stein der Deutungen richtig ins Rollen gebracht hat, findet sich im NT, genauer in Röm 11,4, wo Paulus 3 Kön 19,18–LXX zitiert, dabei aber das dort maskuline τῷ Βααλ in feminines τῇ Βάαλ umwandelt. Für Paulus musste also die Praxis einer femininen Baal-Determinierung geläufig gewesen sein und er muss eine klare theologische Absicht gehabt haben, diese Praxis auch selbst aktiv zu üben. Da dieses Zitat aus 3 Kön 19 das einzige Baal-Vorkommen innerhalb des NT darstellt, mussten zur Deutung dieser paulinischen Umformulierung die entsprechenden Belege der LXX als Vergleichs- und Erklärungsbasis hergenommen werden. Dabei genießt bis heute die auf einer sehr detaillierten Untersuchung beruhende Deutung Dillmanns aus dem Jahr 1881⁵ gleichsam unhinterfragte Autorität und Geltung. Nach dieser Theorie signalisiert Baal mit femininem Artikel eine Ersatzlesung. Die weibliche Determinierung soll demnach daran erinnern, anstelle von „Baal“ das feminine Wort αἰσχύνη („Schande“) zu lesen.⁶

Die Praxis solcher Ersatzlesung für Baal, weil man den Namen dieses Fremdgottes vor lauter Ekel nicht aussprechen wollte – im Hebräischen las man בַּשֵּׁם, im Griechischen entsprechend αἰσχύνη – ist durchaus bekannt, und Paulus mag in der Tat aus dieser ihm bekannten Lesepraxis heraus den Wechsel des Artikels in Röm 11,4 vorgenommen haben.⁷ Auch für das zweite Chronikbuch, wo Baal im Pl. wie im Sg. vermutlich ausschließlich als Femininum vorkommt, scheint wenig gegen diese Annahme eines Signals für die Ersatzlesung zu sprechen; Ähnliches gilt schließlich für die beiden Vorkommen in Tob 1,5 und Zeph 1,4. Probleme mit dieser Theorie ergeben sich m.E. allerdings jedenfalls bei der Wendung τῇ Βααλ μυῖαν θεὸν Ακκαρων in 4 Kön 1, bei den verschiedenen determinierten Pluralen in 1 Kön-LXX 7,4; 12,10 sowie beim Codex Alexandrinus des Richterbuches.

⁵ DILLMANN, A.: *Über Baal*.

⁶ Vgl. DILLMANN, A.: *Über Baal*, 616–618.

⁷ Von dieser Erklärung gehen jedenfalls unter Berufung auf Dillmann praktisch alle Kommentatoren des Römerbriefes aus. Stellvertretend sei hier auf die neueren Kommentare WILCKENS, U.: *Brief an die Römer*, 237; DUNN, J.D.G.: *Romans*, 638 und SCHLIER, H.: *Römerbrief*, 323 verwiesen. Auch die einschlägigen Wörterbücher und Lexika stoßen in dieses Horn (siehe etwa Biblisch-Historisches Handwörterbuch, 175; Bauer – Aland, 261; Blass – Debrunner, *Grammatik*, 42–43; ThWAT I, 719).

Angesichts dieser Schwierigkeiten bei Befunden, die sich jeweils völlig verschieden darstellen, erhebt sich wohl die berechtigte Frage, ob es überhaupt eine einzige, für alle Fälle gültige Erklärung dieses Phänomens geben muss, oder ob es nicht auch denkbar wäre, dass von manchen Autoren und Übersetzern verschiedentlich auf eine bekannte Praxis zurück gegriffen wurde, um damit einer eigenen, anderen Intention Ausdruck verleihen zu können. Mit anderen Worten: Wäre es nicht möglich, dass die feminine Baal-Determinierung, nachdem sie im Griechischen einfacher als im Hebräischen auf der reinen Textbasis kenntlich gemacht werden konnte, sich quasi selbstständigte, um so in der Folge von verschiedenen Übersetzern, Tradenten und Autoren als Methode aufgegriffen zu werden, mit der sie kontextuell bedingt unterschiedliche Nuancen zum Sprechen und Hören bringen konnten?

Zur Untermauerung der Ersatzlesungs-Theorie wird meist auf Hos 9,10 verwiesen,⁸ wo LXX den Passus *לְבַשׁוֹתָי וְיִנְזָרוּ בְּעַל־פְּעוֹר בָּאֵן הָקָה* folgendermaßen wiedergibt: αὐτοὶ εἰσῆλθον πρὸς τὸν Βεελφεγῶρ καὶ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς αἰσχύνην. Hier ist einerseits die Klassifizierung von Baal als *בָּשָׁ* bzw. als *אִישׁוּכָה* klar vorgegeben, andererseits wollte man in der Kontraktion des Ortsnamens zu Βεελφεγῶρ ein Signal für die Scheu des Aussprechens des Baal-Namens sehen. Angesichts der generellen Praxis bei der Wiedergabe von Eigen- und insbesondere Ortsnamen in der LXX ist dieser zweite Punkt allerdings schwer zu beweisen. Außerdem stellt sich – bei aller grundsätzlichen Richtigkeit der ersten Feststellung – die Frage, ob aus der hier gegebenen Identifikation eine allgemeine Regel zur Erklärung aller femininen Baal-Vorkommen abgeleitet werden kann. Dies umso mehr, als ja im Hoseabuch selbst dieses Signal bei den Pluralbelegen, die die Mehrzahl der Gesamtvorkommen bilden, nicht auftritt. Warum also sollte dieser Abscheu nur für Baal im Sg. zutreffen?

Noch problematischer und fragwürdiger wird diese Theorie als alleinige Erklärung für alle Belege, wenn sie auf die Jer-LXX angewendet wird. In Jer 9,13 verändert die LXX nämlich den Text direkt, indem sie *הַבַּעֲלִים* in der Konnotation von „hinter den Baalen herlaufen“ durch *τῶν εἰδώλων* ersetzt. Zum einen stellt sich dadurch die Frage, warum in der Jer-LXX „Baal“ gerade im Pl. direkt durch ein anderes Wort („Götzenbild“) ersetzt wird, während genau diese Vorkommen bei Hos männlich determiniert bestehen bleiben; zum anderen fragt man sich innerhalb der Jer-LXX selbst, weshalb das Pluralwort frei durch ein anderes ersetzt werden kann, während man im Sg. lediglich einen femininen Artikel setzt. Offensichtlich ist die Scheu vor einem zu starken Eingriff in den Text kein schlagkräftiges Argument, zumal gerade in der Übersetzung des Jeremiabuches gewisse Eingriffe auch sonst

⁸ Vgl. Blass – Debrunner, *Grammatik*, 43.

nicht besonders selten sind. Vielmehr scheint doch Jer 9,13 eher ein Indiz dafür zu sein, dass, wollte man generell eine andere Lesung von Baal im Sinne Dillmanns haben, man die Ersatzlesung gleich ganz in den Text eingetragen hätte, und nicht bloß andeutungsweise. Insgesamt erhärtet sich durch diese Beobachtungen der Verdacht, dass man bei den feminin determinierten Baal-Belegen wohl doch mit einer etwas differenzierteren Erklärungsvielfalt zu rechnen hat und nicht alle einfach über einen Kamm scheren wird können.

Eine Andeutung in die richtige Richtung enthält der kurze Kommentar von Folker Siegert zu diesem Thema: „Daneben muss es Polemik sein, wenn der Baal-Name [...] weiblich artikuliert wird“⁹, wobei diese pauschale Aussage natürlich einer wesentlich breiteren Differenzierung bedarf, denn ein weiblicher Artikel allein macht noch keine Polemik aus, und es gilt auch in diesem Zusammenhang, dass die konkrete (polemische) Botschaft in verschiedenen Kontexten und in verschiedenen Schriften auch verschiedene Nuancierungen haben kann und muss.

4 VERSUCH EINER NEUDEUTUNG – ZUMINDEST FÜR DIE JER-LXX

Von mehreren Autoren wurde verschiedentlich festgestellt, dass „Baal“ bereits innerhalb der Tradition der hebräischen Bibel im Laufe der Zeit immer weniger rein zur Bezeichnung einer konkreten kanaanitischen Gottheit gebraucht wurde, sondern mehr und mehr zur Metapher für israelitischen Fremdgötterkult schlechthin geworden ist.¹⁰ Jörg Jeremias hat in einer breit angelegten Studie über die Baal-Vorkommen des Hoseabuches überzeugend dargelegt, dass „der 'Baal' Hoseas mit dem Baal der ugaritischen Texte nur den Namen gemein [hat]. Er ist nicht ein Gott unter vielen Göttern, sondern ihr Repräsentant und damit zugleich Chiffre für ein verfehltes Gottesverhältnis und insbesondere für einen verfehlten Gottesdienst.“¹¹ Diese Tendenz und auch dieses Verständnis von „Baal“ verstärkte sich im Laufe der Zeit zunehmend und Walter Dietrich resümiert zurecht: „Im Kampf um die beste-

⁹ SIEGERT, F.: *Zwischen Hebräischer Bibel*, 211.

¹⁰ So unter anderem KOCH: „Während des Exils erklärt das DtrG den meistens ohne Näherbestimmung erwähnten Baal bzw. die Mehrzahl Baale zum schlechthinigen Gegengott Jahwes, dessen Verlockungen Israel jedoch seit seinen Anfängen immer wieder zu seinem Schaden erlegen war“ (KOCH, K.: *Baal*, 1039), NIEHR: „[...] dass dtr. beeinflusste Texte des Südreiches jeden Fremdgott als Baal bezeichnen“ (NIEHR, H.: *Baal*, 1330) und MULDER: „Spätere Schriftsteller des AT haben es nicht unterlassen, [...] daß sie in verächtlichem Sinne über הכעלים, Götzen oder Götzenbilder gesprochen haben, um demgegenüber die Einheit JHWHs zu betonen“ (MULDER, M.J.: *בעל*, 726).

¹¹ JEREMIAS, J.: „*Baal*“, 445-446.

hende, nicht streng monotheistische JHWH-Verehrung greifen die 'JHWH-allein'-Streiter zunächst zur Chiffre 'Baal', später dann auch zu den Chiffren 'Aschera' und 'andere Götter', um allzu offene, Fremdes integrierende Tendenzen zu brandmarken.¹²

Geht man nun davon aus, dass die Übersetzer der LXX sich nicht nur als rein mechanische Übertrager eines Textes von einer in eine andere Sprache verstanden haben, sondern bis zu einem gewissen Grad auch Theologen sein wollten, die die Heiligen Schriften Israels als eine aktuelle und glaubwürdige Botschaft für ihre Zeit darzustellen versuchten,¹³ dann legt es sich nahe, dass sie zumindest teilweise auch die Chiffre „Baal“ im Dienste ihrer aktualisierenden Botschaft aufzugreifen und auszunutzen geneigt waren. Was nun in diesem Sinne die „allzu offenen, Fremdes integrierenden Tendenzen“ gewesen sein könnten, die im hellenistischen Alexandrien auch innerhalb des Judentums „gefährlich“ werden konnten, ist aufgrund mehrerer Quellen und Studien wohl einigermaßen beantwortbar: Der blühende und auf alle Bevölkerungsteile attraktiv wirkende Isis-Kult war jedenfalls ein solches Phänomen, dem näher nachzugehen sich in diesem Zusammenhang lohnt.

„In der Spätzeit Ägyptens verbreitete sich der Kult der Göttin Isis, nach der Mythologie Schwester-Gattin des Osiris und Mutter des Horus, im Raum der Ägäis und des westlichen Mittelmeeres über Griechenland bis nach Italien. Seine Beliebtheit verdankte der Isiskult der unbegrenzten Vielseitigkeit der 'Allgöttin'. [...] Isis wurde quer durch fast alle Bevölkerungsgruppen (mit Ausnahme des Militärs) von Männern und Frauen verehrt, doch hat ihr Kult nachweislich eine besondere Anziehungskraft auf Frauen ausgeübt.“¹⁴ Auf Isis wurden in hellenistischer Zeit praktisch alle Eigenschaften und Funktionen übertragen, die für das eigene Leben und die Sicherheit von Relevanz waren. So konnte sie einerseits kosmische Katastrophen verhindern

¹² DIETRICH, W.: *Werden und Wesen*, 18.

¹³ Dass dem so ist, wird heute kaum mehr bestritten. An neueren Arbeiten zu diesem Thema sei vor allem auf BECK, J.A.: *Translators*, verwiesen, der als Ergebnis seiner Studie über die LXX-Übersetzungstechnik feststellt: „it is clear that the Septuagint translators were storytellers whose art can be measured and compared. Translation is more than a science. Translation is more than the replication of linguistic features. Translation is an art. [...] The translation of Hebrew narrative is storytelling. And the translators we meet in the Septuagint are storytellers.“ (201). Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch FERNÁNDEZ-MARCOS, N.: *Septuagint*, 318: “As for the religion of the LXX, it must be stressed that as yet there is no theology of the Greek Bible that does justice to the great wealth of facts provided by that translation and the variety of opinions reflected by the various translators”, und GÖRG, M.: *Kontext*, 115: “In der Septuaginta-Forschung spielt die Frage nach dem Verhältnis der Übersetzungsarbeit zum lokalen Ambiente der hellenistischen Großstadt Alexandria anscheinend immer noch eine untergeordnete Rolle. Obwohl es angesichts des unzweifelhaften Neben- und Ineinanders von Hellenismus und Judentum für die Gewichtung und Bewertung der Translation von Interesse sein könnte [...]”.

¹⁴ SCHROER, S.: *Sophia*, 551-552.

und war im Kosmos selbst präsent, andererseits stand sie aber auch für Schutz vor Gefahren sowie Heilung von Krankheiten, und letztlich vermochte sie sogar den Tod zu überwinden.¹⁵ Aufgrund dieser letzten Fähigkeit konnte Isis Perspektiven eröffnen, die dies- und jenseitig orientiert waren, ihre allumfassenden und universalen Züge ermöglichten zudem eine Identifikation mit praktisch allen anderen Göttern und Religionssystemen, sodass diese Göttin „zu einer idealen Synergistin für die verschiedensten theologischen Systeme“¹⁶ wurde.¹⁷ In einer multikulturellen und multireligiösen Metropole, wie das hellenistische Alexandrien eine war, avancierte Isis so zu einer Art Integrationsmodell, in dem sich alle wiederfinden konnten und das alle zu vereinen vermochte. Ihre besondere Anziehungskraft auf Frauen verdankte sie nicht allein dem Faktum, eine weibliche Gottheit zu sein, sondern mehr noch den Emanzipationsmöglichkeiten, die sie durch ihr Wesen eröffnete.

Dass sich auch die alexandrinischen Jüdinnen und Juden an paganen Kulte, und speziell am Isiskult, beteiligt haben, wird mittlerweile kaum mehr bestritten. Die Partizipation gerade an einem Volkskult wie diesem gehörte weitestgehend zum jüdischen Selbstverständnis dazu und wurde auch gepflegt.¹⁸ Viele konnten dies mehr oder weniger problemlos in ihr an sich jüdisches Leben integrieren, viele andere hingegen drohten vom Judentum abzufallen. Dass es auf diese Tendenzen auch Reaktionen von offizieller jüdischer Seite gab und geben musste, liegt auf der Hand. Die wohl berühmteste und in diesem Zusammenhang auch am häufigsten erwähnte diesbezügliche Reaktion bilden sicher die Aussagen über die Sophia im Buch der Weisheit, das allem Anschein nach im letzten Drittel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts in Alexandrien¹⁹ entstanden ist. Zahlreiche Untersuchungen konnten schlüssig zeigen, dass der personifizierte Sophia des Weisheitsbuches praktisch die selben Funktionen und Eigenschaften inne waren wie der Isis.²⁰

¹⁵ Vgl. SCHULZ, R.: *Warum*, 256-258.

¹⁶ SCHULZ, R.: *Warum*, 264.

¹⁷ Selbst dort, wo ihre Verehrung an sich nicht propagiert, sondern eher kritisiert wurde, konnten Elemente oder Formen ihres Kultes in die eigene Praxis übernommen werden. So hat z.B. Conzelmann bereits vor einiger Zeit nachgewiesen, dass Sirach in seinem durch und durch jüdischen Werk Stilelemente und Formulierungen verwendete, die sich stark an die Isis-Aretalogien anlehnen (siehe CONZELMANN, H.: *Mutter*, 225-234).

¹⁸ „Observant Jews could and did participate in Hellenic education, entertainment, and civic activities. The issue for Alexandrian Jews was not so much whether this was religiously acceptable as whether it was politically possible” (STERLING, G.E.: *Thus are*, 16-17); „Several cults were civic in nature and their celebrations were events for all the inhabitants of a city or a province” (BORGES, P.: *Yes*, 57).

¹⁹ Zu dieser Datierung und Lokalisierung siehe SCHROER, S.: *Weisheit*, 357-358; HÜBNER, H.: *Weisheit*, 16-19.

²⁰ So stellte beispielsweise J. Kloppenborg Passagen aus dem Buch der Weisheit entsprechenden Isistexten gegenüber und gelangte zur Überzeugung: „I contend that the peculiar configu-

Diese Sophia ist eine klare, aber sehr vermittelnde und friedliche Antwort. Sie sollte zum einen zeigen, dass das Judentum den paganen Religionen nicht nachsteht und ein Abfallen dorthin nicht notwendig ist; zum anderen konnte diese Sophia – ganz analog zur Isis – eine Art Brückenfunktion zwischen den Kulturen einnehmen. Silvia Schroer charakterisiert diese Figur so: „Die Sophia ist die jüdische Antwort auf die Herausforderung der Isis- und Mysterienfrömmigkeit im Ägypten vor der Zeitenwende. Beachtlich an dieser Antwort ist, dass sie nicht in negativer Abgrenzung besteht, sondern in konstruktiver Integration. [...] Statt die Isisreligion zu dämonisieren, unternimmt die Schrift den Versuch, der Isis eine gleichwertige Gestalt gegenüberzustellen.“²¹

In diesem Sinne integrativ und konziliar zu agieren war eine Möglichkeit, die im neu entstandenen Weisheitsbuch ihren Niederschlag gefunden hat. Eine andere Reaktionsvariante bestünde natürlich in deutlicher Abgrenzung und Ablehnung jeglichen Kultes, der nicht dem Gott Israels gilt. Dies wäre die in der biblischen – vor allem der prophetischen – Tradition wesentlich weiter verbreitete Agitationsart. Die Übersetzer dieser Schriften hatten nicht ganz so viel Spielraum zur Kreation von Figuren wie die Urheber neuer Bücher, sehr wohl aber konnten sie Nuancierungen verändern und vorhandene Chiffren neu füllen.

Das Jeremiabuch zeichnet sich ganz sicher nicht gerade durch Offenheit für Fremdes und integrative Konziliarität den religiösen Kult betreffend aus. Wenn nun aber der Übersetzer dieses Buches im oben skizzierten alexandrinischen Ambiente bewusst ausschließlich einen femininen Artikel vor die Chiffre Baal setzt – ganz unabhängig davon, welche Intention diese ihm bekannte Praxis ursprünglich gehabt haben mag und generell auch weiterhin gehabt haben kann –, könnte er damit nicht auch bewirkt haben wollen, dass mit dieser „Baal“ die aus seiner Sicht gefährlichste Fremdgöttin seiner Zeit, eben die Isis, identifiziert wurde? Damit hätte er ein Zweifaches erreicht: Erstens hätte sein Text einen klaren aktuellen Realitätsbezug ganz im Sinne des ursprünglichen Jeremia-Verfassers erhalten; zweitens wäre aber auch eine sicher sinnvolle diplomatische Grenze in der Art der Kritik gewahrt geblieben. Man *konnte* diese Aktualisierung klar verstehen, man *musste* die Chiffre aber nicht unbedingt so lesen.²² Zumindest für die Jeremia-LXX

ration of Sophia's characteristics is a result of and a response to the immediate and powerful challenge to Judaism presented by another feminine figure, savior and revealer, a goddess linked to the pursuit of wisdom and one associated with the throne: Isis.“ (KLOPPENBORG, J.S.: *Isis*, 67).

²¹ SCHROER, S.: *Sophia*, 553-554.

²² In ganz ähnlicher Weise konnte man in Jer 51,15-25-LXX die Kritik an der Verehrung der „Königin des Himmels“ (ursprünglich war damit die babylonische Ishtar gemeint) seitens der in Ägypten lebenden Judäer aktualisierend als Kritik am Isiskult verstehen. Dies umso

scheint mir ein solches Verständnis der femininen Determinierung von „Baal“ eine ernsthaft zu erwägende Alternative zu sein. Unter der Prämisse jedenfalls, dass jede Textproduktion – auch eine Übersetzung – der Erschließung neuer Horizonte dient, darf man wohl auch den Übersetzungswerkstätten der Septuaginta Lebendigkeit und Kreativität im Umgang mit Traditionen und Verstehensmöglichkeiten zutrauen und muss nicht unbedingt davon ausgehen, dass an mehreren Stellen auftretende sprachliche Besonderheiten auf nur eine einzige für alle Fälle zutreffende Begründung zurück zu führen sein müssen.

LITERATURVERZEICHNIS

- BAUER, W. – ALAND, K. und B.: *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin – New York ⁶1988.
- BECK, J.A.: *Translators as Storytellers*. A Study in Septuagint Translation Technique (SBL 25). New York 2000.
- BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf. Göttingen ¹⁸2001.
- BORGEN, P.: *Yes, No, How far?* The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults. In: Paul in his Hellenistic Context. Hg. von T. Engberg-Pedersen. Edinburgh 1994, 30-59.
- CONZELMANN, H.: *Die Mutter der Weisheit*. In: Zeit und Geschichte. Hg. von E. Dinkler. Tübingen 1964, 225-234.
- DE MOOR, J.C.: *Art. 52*. In: ThWAT I (1972) 706-718.
- DIETRICH, W.: *Über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus*. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. In: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Hg. von W. Dietrich und M. Klopfenstein (OBO 139). Freiburg – Göttingen 1994, 13-30.
- DILLMANN, A.: *Über Baal mit dem weiblichen Artikel*. In: Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1881, 601-620.
- DUNN, J.D.G.: *Romans 9-16* (WBC 38B). Dallas 1988.
- FERNÁNDEZ-MARCOS, N.: *The Septuagint in Context*. Introduction to the Greek Versions of the Bible. Leiden – Boston – Köln 2000.

mehr, als ja die alexandrinische Isis dieser Zeit auch markante Züge der Ishtar auf sich übertragen hatte.

- GÖRG, M.: *Die Septuaginta im Kontext spätägyptischer Kultur*. Beispiele lokaler Inspiration bei der Übersetzungsarbeit am Pentateuch. In: Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Hg. von H.-J. Fabry und U. Offerhaus. Stuttgart 2001, 115-130.
- HÜBNER, H.: *Die Weisheit Salomons* (ATDA 4). Göttingen 1999.
- IRSIGLER, H.: *Zefanja* (HThKAT). Freiburg – Basel – Wien 2002.
- JEREMIAS, J.: *Der Begriff „Baal“ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte*. In: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Hg. von W. Dietrich und M. Klopfenstein (OBO 139). Freiburg – Göttingen 1994, 441-462.
- KLOPPENBORG, J.S.: *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*. In: HThR 75 (1982) 57-84.
- KOCH, K.: *Art. Baal/Baalat*. In: RGG I (⁴1998) 1038-1040.
- MULDER, M.J.: *Art. בַּעַל*. In: ThWAT I (1972) 718-727.
- NIEHR, H.: *Art. Baal*. In: LTHK I (³1993) 1329-1330.
- SCHLIER, H.: *Der Römerbrief* (HThKNT VI). Freiburg – Basel – Wien ³1987.
- SCHROER, S.: *Das Buch der Weisheit*. In: Einleitung in das Alte Testament. Hg. von E. Zenger u.a. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1). Stuttgart – Berlin – Köln ³1998, 352-362.
- SCHROER, S.: *Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit*. In: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Hg. von W. Dietrich und M. Klopfenstein (OBO 139). Freiburg – Göttingen 1994, 543-558.
- SCHULZ, R.: *Warum Isis?* Gedanken zum universellen Charakter einer ägyptischen Göttin im Römischen Reich. In: ÄAT 44 (2000) 251-279.
- SIEGERT, F.: *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9). Münster u.a. 2001.
- STERLING, G.E.: *Thus are Israel*. Jewish Self-Definition in Alexandria. In: Brown Judaic Studies 305 (1995) 1-18.
- WEIß, H.F.: *Art. Baal*. In: Biblisch-Historisches Handwörterbuch I. Hg. von B. Reicke und L. Rost. Göttingen 1962, 173-175.
- WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer* (EKK VI/2). Zürich – Neukirchen-Vluyn ²1987.

DAVID, ICH UND DER KÖNIG FORTSCHREIBUNG UND RELECTURE IN PSALM 63

JOSEF OESCH ZUM 60. GEBURTSTAG

Susanne Gillmayr-Bucher, Erfurt

Die lebendige Bildersprache der Psalmen, changierende Perspektiven ebenso wie die zu unterschiedlichen Identifikationen einladende Rolle eines betenden Ichs/Wirs öffnen die Psalmtexte für eine reichhaltige Rezeptionsgeschichte. Der Prozess der Aktualisierung und Interpretation ist dabei nicht nur ein Phänomen der Rezeption fertig vorliegender Texte, sondern zeigt sich als mehrfache Überarbeitung bereits während der Entstehung der Psalmen. Dabei kommen mit jeder Redaktion wiederum neue Perspektiven hinzu.¹ Dieser bereits in den Texten angedeutete Rezeptionsprozess kann als Angebot einer Lesestrategie verstanden werden, welche die LeserInnen dazu anregt, einen Text in der Variation verschiedener Standpunkte wahrzunehmen.

Ps 63 bietet mit David, Ich und dem König drei Perspektiven an, die den Text in je unterschiedlicher Weise akzentuieren. Sie stellen dabei keine konkurrierenden Interpretationsangebote dar, sondern sie legen sich vielmehr gegenseitig aus. Wie die einzelnen Perspektiven miteinander verwoben sind, wie sie sich gegenseitig ergänzen und welche neuen Horizonte sich mit den verschiedenen Rezeptionsmöglichkeiten eröffnen, das soll im Folgenden dargestellt werden.

1 TEXTSTRUKTUR UND TEXTDYNAMIK

- 1 a Ein Psalm Davids,
- b als er in der Wüste Juda war.
- 2 a Elohim,
- b mein Gott bist du,
- c ich suche² dich (immerfort)³

¹ Zu den verschiedenen Stufen der Psalterrezption- und Redaktion mit ihren unterschiedlichen Akzentsetzungen vgl. FÜGLISTER, N.: *Verständnis der Psalmen* (1988).

² Anstelle des sonst häufig gebrauchten, kultischen Ausdrucks für Suchen בָּקַשׁ steht hier שָׁחַר, ein Verb, dessen häufigste Vorkommen sich in der Weisheitsliteratur finden. Die verschiedenen Kontexte des Vorkommens betonen dabei die Intensität der Suche. Vgl. TATE, M.: *Psalms 51-100*, 127; ebenso RUPPERT, L.: *Dürsten nach Gott* (1990), 244.

- d es düstet nach dir meine נפש
 e es schmachtet nach dir mein Fleisch im Land der Trockenheit
 f und (ist) ermattet ohne Wasser⁴.
- 3 a So schaute ich dich im Heiligtum, um zu sehen deine Macht und Herrlichkeit.
- 4 a Denn besser (ist) deine חסד als Leben
 b meine Lippen werden/wollen dich preisen.
- 5 a So will ich dich preisen in meinem Leben,
 b in deinem Namen will ich meine Hände erheben.
- 6 a Wie von Fett und Mark wird satt meine נפש
 b und jubelnder Lippen wird/soll preisen mein Mund.
- 7 a Wenn ich an dich denke auf meinem Nachtlager,
 b (so) murmle ich bei der Nachtwache von dir.⁵
- 8 a Denn du warst zur Hilfe für mich
 b im Schatten deiner Flügel kann ich (immer wieder)⁶ jubeln.
- 9 a Es haftete meine נפש an dir
 b mich stützt (immer wieder) deine Rechte.
- 10 a Doch sie
 für das Verderben suchen sie meine נפש⁷
 b sie werden gehen in das Unterste der Erde.

³ Das Suchen ist keine einmalige Tätigkeit, sondern etwas, das der/die BeterIn ständig tut (durativ). Eine zweite Lesemöglichkeit. "ich will/werde dich suchen" ist mit Blick auf die Fortführung dieser Äußerung mit zwei qatal Formen unwahrscheinlicher.

⁴ Die syntaktische Konstruktion in 2e-f ist nicht eindeutig. Für ע"ף ergeben sich zwei mögliche Bezüge, ארץ oder בשר. Die meisten Übersetzungen gehen davon aus, dass die Beschreibung des Landes fortgesetzt wird (wie Ps 143,6) und nehmen dabei die Inkongruenz zwischen maskulinem Adjektiv und femininem Bezugswort ארץ in Kauf. Blickt man jedoch auf die weiteren Vorkommen von ע"ף so zeigt sich, dass die feminine Form gut belegt ist. An dieser Stelle legt es sich nahe, ע"ף auf בשר zu beziehen und in 2f eine Fortsetzung der Elendsschilderung zu sehen. Vgl. zu dieser Möglichkeit auch DELITZSCH, F.: *Psalmen*, 423-424.

⁵ Die zweite Äußerung wird nicht als parallele Aussage sondern als Folge der ersten Äußerung verstanden. Die Abfolge von Bedingung, eingeleitet mit אם und anschließender Folgerung entspricht der sonstigen Verwendung dieser syntaktischen Konstruktion im Psalter. Das erinnernde Nachdenken, das in 7a angesprochen wird, erfüllt den/die BeterIn so, dass er/sie während der Nachtwache sich die Taten Gottes aktiv vergegenwärtigt, sie murmelnd erinnert. Vgl. zu dieser Übersetzung auch DELITZSCH, F.: *Psalmen*, 424; WEISER, A.: *Psalmen*, 309; DEISSLER, A.: *Psalmen*, 244.

Eine andere Möglichkeit diesen Vers zu übersetzen ist die, 7a.b gemeinsam als nachgestellte Temporal/Konditionalangabe zu V 6 zu verstehen.

⁶ Die Abfolge qatal (8a,9a) - wayyiqtol (8b, 9b) wird hier als Rückblick verstanden, wobei die wayyiqtol Form als Durativ übersetzt wird.

⁷ שואה kann sich sowohl auf das lyrische Ich beziehen (so hier die Übersetzung) als auch auf die Feinde. Mit Bezug auf die Feinde müsste die Übersetzung lauten: "doch sie, die meine נפש suchen, werden vernichtet." Eine andere Leseart wählt Kraus, ebenso wie die LXX liest er שואה, "ohne Grund", anstatt שואה. Vgl. KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 600; vgl. ebenso SEYBOLD, K.: *Psalmen*, 247.

- 11 a Man wird ihn (jeden von ihnen)⁸ übergeben in die Hand des Schwertes
 b ein Teil der Füchse werden sie.
- 12 a Und der König
 er wird/kann sich in Gott freuen
 b es wird/kann sich rühmen jeder, der bei ihm⁹ schwört
 c ja/denn verschlossen wird ein Mund der Worte der Lüge.

Ps 63 wirft vor allem im Hinblick auf Textstruktur und Textdynamik Fragen auf, die in den verschiedenen Untersuchungen zu diesem Psalm kontrovers diskutiert werden. Der Grund dafür liegt sowohl in den zahlreichen textinternen Verknüpfungen, der reichen metaphorischen Sprache, als auch den nicht immer eindeutig einzuordnenden Zeitaspekten. Diese Vielfalt ermöglicht es – abhängig davon welche Elemente bevorzugt betrachtet werden – verschiedene Strukturen zu erstellen.

Eine vereinfachte Gegenüberstellung von Kommunikationsstruktur, Themen und agierenden Personen lässt die sich überschneidenden Strukturierungsmöglichkeiten deutlich hervortreten.

<i>Kommunikation</i>		<i>Personen</i>	<i>Themen</i>
1	konstativ	David	Wüste
-----		-----	-----
2a	Vokativ	Gott	
b	konstativ	ich Gott	
c	konstativ	ich Gott	suchen
d	narrativ/konstativ	ich Gott	schmachten
e	narrativ/konstativ	ich Gott	schmachten Trockenheit
f	konstativ	ich	schmachten

⁸ Eine Schwierigkeit entsteht hier bei der Bestimmung des Bezugswortes der Singular-Form des enklitischen Personalpronomens (ePP). Die meisten Interpretationen gehen davon aus, dass sich das ePP auf die Feinde (Plural) bezieht. Meine Übersetzung versteht das ePP kollektiv, so dass es auf jeden Einzelnen einer größeren Anzahl von Feinden verweist. (Vgl. dazu DELITZSCH, F.: *Psalmen*, 426; BAETHGEN, F.: *Psalmen*, 190.) Änderungsvorschläge nehmen entweder eine Verschreibung an, Singular anstatt Plural (so KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 600), oder יִיחַדִּיךָ wird als Passiv-Form verstanden. (So z.B. BOGAERT, M.: *Les suffixes verbaux* (1964), 241; DAHOOD, M.: *Psalms 51-100*, 100; vgl. ebenso LXX und Peschitta.) Einen ganz anderen Vorschlag bringt Tate ein. Er bezieht das ePP auf den König und übersetzt: "those who would hand over the king to the sword". TATE, M.: *Psalms 51-100*, 124-125.

⁹ בִּי kann sich sowohl auf den König als auch auf Gott beziehen. Wenngleich der Schwur bei JHWH häufiger erwähnt wird, ist auch der Schwur beim König bezeugt (so z.B. Gen 42,15f; 1 Sam 17,55; 25,26; 2 Sam 11,11; 15,21). Der Text bleibt an dieser Stelle offen, als Bezugswort kommen sowohl Gott als auch der König in Frage.

3a	narrativ	ich	Gott	Gottesschau	Heiligtum
4a	konstativ		Gott	חסד	

b	kommissiv prädiktiv	ich	Gott	Lobpreis	
5a	kommissiv prädiktiv	ich	Gott	Lobpreis	
b	kommissiv prädiktiv	ich	Gott	Lobpreis	
6a	prädiktiv expressiv, volitiv	ich		Sättigung	
b	kommissiv prädiktiv	ich	Gott	Lobpreis	

7a	narrativ/konstativ	ich	Gott	suchen	Nacht
b	narrativ (durativ)	ich	Gott	erinnern	

8a	narrativ	ich	Gott	Hilfe	
b	narrativ (durativ)	ich	Gott	Jubel	Flügel
9a	narrativ	ich	Gott	Sicherheit	
b	narrativ (durativ)	ich	Gott	Sicherheit	

10a	prädiktiv/ expressiv, volitiv	ich	Feinde	suchen	
c	prädiktiv/ expressiv, volitiv		Feinde		Unterwelt

11a	prädiktiv/ expressiv, volitiv		Feinde		Verderben
b	prädiktiv/ expressiv, volitiv		Feinde		Verderben

12a	prädiktiv/ expressiv, volitiv	König	Gott	Freude	
b	prädiktiv/ expressiv, volitiv	Alle	Gott	Jubel	
c	prädiktiv/ expressiv, volitiv		Feinde		Verderben

1.1 Kommunikationsstruktur

Der Sprecher dieses Psalms bleibt von V 2 bis V 12 das lyrische Ich. Blickt man auf die Kommunikationssituation, so fallen als erstes Gott und der/die BeterIn auf. Immer wieder wendet sich der/die BeterIn explizit an Gott.¹⁰ Während sich die Vv 2-9 ganz auf diese Konstellation beschränken, tritt in den Vv 10-12 eine Veränderung ein. Die direkte Anrede verschwindet und im letzten Vers wird dann über Gott gesprochen. Damit wird deutlich, dass sich das lyrische Ich nicht nur an Gott, sondern auch an ein weiteres Publikum wendet, ohne dass dieses jedoch ausdrücklich genannt wird.

¹⁰ Dies geschieht im Vokativ am Beginn des Psalms und anschließend in den zahlreichen Bezügen auf ein Du.

Die weitere Strukturierung des Textes unter kommunikativer Rücksicht erfolgt wesentlich durch die Art der Sprechhandlungen, die das lyrische Ich in seinem Gebet vollzieht.¹¹ Der Psalm beginnt mit einer direkten Hinwendung des/der Beters/in an Gott in einer Anrede (2a.b), in der die intensive Beziehung zwischen BeterIn und Gott, die den gesamten Psalm prägt, bereits angesprochen wird. Gleich darauf wird in 2b dieses Verhältnis in einer allgemeinen, konstitutiven Aussage zusammengefasst und anschließend erweiternd beschrieben (2d-f). Im Bezug auf die zeitliche Einordnung changiert die Schilderung zwischen einer Erzählung und der Darstellung der gegenwärtigen Situation des/der BeterIn. So wie es der/dem BeterIn jetzt ergeht, so ist es ihr/ihm schon viele Male ergangen. Erinnerung an vergangenes Elend und gegenwärtiges Erleben gehen dabei ineinander über. Der Rückblick auf eine frühere Gottesschau im Tempel (V 3), wird in V 4a von einer allgemeinen Aussage abgeschlossen. In dieser Erkenntnis gipfelt die Erinnerung. Parallel zu 2b wird in dieser Aussage ein Grundbestand der Beziehung des/der Beters/in zu Gott ausgedrückt, und zwar emphatisch gesteigert.¹² Die Folge aus der Gotteserfahrung ist jedoch nicht nur die neue Einsicht, sondern ist Gotteslob, zu dem der/die BeterIn sich verpflichteten will (4b, 5ab, 6b).¹³ Mit dem Jubel wird implizit bereits eine Ausweitung der Kommunikationssituation angedeutet, insofern beim Lobpreis neben Gott auch eine Gemeinschaft als AdressatInnen mitgedacht ist.

Auf diesen Vausblick folgt in den Vv 7-9 eine Zusammenfassung der bereits erfahrenen Hilfe. Dass die Gotteserfahrung und das Lob Gottes auch in schwierigen Zeiten nicht verstummen, wird in V 7 angedeutet. Selbst in der Nacht, der Zeit der Zweifel und Verzweiflung, erinnert und vergegenwärtigt sich der/die BeterIn aktiv die Taten Gottes. Der Grund für diese Zu-

¹¹ Die Klassifikation der Sprechakte erfolgt in Anlehnung an IRSIGLER, H.: *Psalmrede* (1993), 69-72.

¹² Die Aussage, dass Gottes חסד sogar das Leben übertrifft, ist in dieser Deutlichkeit einzigartig. Die Formulierung כִּי טוֹב חסד in Ps 69,17 und 109,21 steht jeweils als Begründung im Kontext einer Bitte um Rettung. Wenngleich aus Ps 63 deutlich hervorgeht, dass der/die BeterIn darauf hofft, mit Gottes Zuwendung zu (einem erfüllten) Leben zu gelangen, zeigt 4a mit welcher Intensität der/die BeterIn Gott erlebt hatte und sich dessen erinnert. Eine vergleichbare Aussage findet sich noch in Ps 84,11: „ja besser ein Tag in deinen Vorhöfen als 1000“ - auch in dieser Formulierung wird die Gottesbegegnung über den Rest des Lebens gestellt. „Dies kann aber nicht alternativisch zugunsten des Rückzugs in eine realitätsferne Mystik verstanden werden, sondern nur in Beziehung zur Gottesgegenwart, insofern diese das Leben bzw. dessen Bedrohung hier aktuell aufhebt und damit umgreift, transzendiert.“ STRAUB, H.: *Gott preisen*, 67.

¹³ Weiser betont diese Selbstverpflichtung und sieht in ihr geradezu den Lebensinhalt des/der BeterIn: „So kann er (der Beter) sich seinen Lebensunterhalt gar nicht mehr anders denken, denn als lebendiges Echo seiner von Gott bis zum Rande erfüllten Seele, als ununterbrochenes Gebet, das sich im Preis Gottes zu ihm bekennt.“ WEISER, A.: *Psalmen*, 310.

versicht kommt in den Vv 8¹⁴ und 9 noch einmal explizit zur Sprache. In einer inhaltlich chiasmatischen Konstruktion wird die Hilfe Gottes (8a, 9b) und die Geborgenheit des/der BeterIn bei Gott (8b, 9a) dargestellt.

Mit V 10 beginnt ein neuer Abschnitt. Das lyrische Ich kehrt in die Gegenwart der Bedrohung zurück, eine Situation, die das lyrische Subjekt voll Zuversicht in einem hoffnungsvollen Ausblick weiterführt (10c-12). Im Unterschied zu den Vv 2-9, in denen Gegenwart, Rück- und Vorausblicke eng miteinander verwoben sind und teilweise ineinander übergehen, richtet sich der Schluss des Psalms deutlich auf zukünftiges Geschehen. Dabei spricht das lyrische Ich Zukünftiges nicht als etwas an, das es selber tun will (kommissiv), sondern als etwas, das es erwartet oder auch wünscht.

Im Hinblick auf die Gliederung von Ps 63 ergeben sich aus diesen Beobachtungen vier Abschnitte:

- * Vv 2-4a: die Darstellung changiert zwischen rückblickender Erzählung und Feststellungen (es dominieren repräsentative Sprechakte, narrativ bzw. konstativ).
- * Vv 4b-6: Selbstverpflichtung zum Gotteslob und Hoffnung auf eine gelingende Zukunft (es finden sich vorwiegend kommissive Sprechakte).
- * Vv 7-9: Rückblicke auf das bereits erfahrene Handeln Gottes (die Sprechakte sind erneut vor allem narrativ).
- * Vv 10-12: Vorausblick auf Zukünftiges (prädiktive Sprechakte).

1.2 Themen

Im Mittelpunkt von Ps 63 steht das lyrische Ich, seine Situation und seine Aktivitäten. Dabei sind es vor allem die Versuche eine Beziehung zu Gott herzustellen bzw. aufrecht zu erhalten, von denen der Psalm berichtet. Während zu Beginn ausschließlich die Bemühungen des lyrischen Ichs dargestellt werden - suchen, schmachten, Ausschau halten (Vv 2, 3); jubeln und preisen (Vv 4b, 5, 6b) - zeichnet sich in V 7 eine Wende ab. Mit dem Erinnern und Vergegenwärtigen Gottes öffnet sich der Blick hin zu den Taten Gottes, aufgrund derer das lyrische Ich seine Zuversicht und Hoffnung gewinnen kann. In den folgenden beiden Versen wird dann im Rückblick das bereits erfahrene Handeln Gottes direkt angesprochen (8a zur Hilfe werden; 9b stützen). Die hier angedeutete Bewegung in der Gottesbeziehung wiederholt unter verschiedenen Aspekten die Bewegung von Suchen und Finden (Vv 2-3).

¹⁴ Eine sehr ähnliche Formulierung zur Begründung des Lobpreises und ebenso der Zuversicht findet sich in Ps 59,17: כִּי־יְהִי מִשְׁכַּנִּי לִי. Als Begründung der Bitte findet sich die Formulierung מִחַסֵּה כִּי־יְהִי auch in Ps 61,4.

Was am Beginn des Psalms explizit als Suche¹⁵ beschrieben wird, wird in V 7 in Form des Erinnerns und Vergegenwärtigens¹⁶ wieder aufgenommen. Mit dem Schauen Gottes im Tempel (3a) korrespondiert das Anhaften (9a). Wiederum ist es nicht das einmalige Ereignis, sondern das andauernde Festhalten an Gott. Die Achse, um die beide Suchbewegungen angeordnet sind, bildet der Lobpreis des lyrischen Ichs (4b, 5, 6b). Der erhoffte Zielpunkt des erinnernden Rückblicks ist Freude und Gotteslob.

In V 10 beginnt eine weitere Suchbewegung, allerdings mit anderen Akteuren. Nicht mehr das lyrische Ich, sondern die an dieser Stelle neu eingeführten Widersacher¹⁷ werden als Subjekte der Handlung erwähnt. War die Suche nach Gott, das Dürsten und Sehnen des lyrischen Subjekts ausschließlich als bereits bestehender Zustand beschrieben worden, so erlaubt die Erwähnung der Feinde nun auch einen Grund für die verzweifelte Lage des lyrischen Ichs zu vermuten.¹⁸ Die Beschreibung der Feinde in V 10 nimmt deutlich Bezug auf die in V 2 geschilderte Situation des lyrischen Ichs. Versuchte das lyrische Ich in V 2 mit seiner Suche nach Gott dem Elend zu entkommen, so gerät es in 10a durch die Feinde, die ihm nach dem Leben trachten indem sie nach seiner נַפְשׁ suchen, in akute Bedrängnis. Eine weitere Parallele zu V 2 bildet das Schicksal der Feinde. Das "Unterste der Erde" entspricht dabei dem Land der Trockenheit. Wie sich in V 2 der/die BeterIn an einem Ort des Todes befindet, so wünscht er/sie in 10b die Feinde dorthin. Die Unterwelt als der definitiv vom Leben abgesonderte Bereich wird den Widersachern zugewiesen und diese somit aus dem Lebensbereich des lyrischen Ichs verbannt. V 11 führt den erhofften Untergang der Feinde (10b) weiter und entfaltet diese Vorstellung in zwei drastischen Bildern.¹⁹

V 12 greift noch einmal das Thema Jubel auf und setzt es mit dem Thema Feinde in Verbindung. In Anknüpfung an die Freude des lyrischen Ichs (Vv 5-6, 8a) wird in 12a über die Freude des Königs gesprochen.²⁰ 12b führt dieses Thema weiter, nennt als Subjekte der Freude jedoch "alle, die auf ihn (Gott) schwören". Mit diesen neuen Akteuren wird klar, dass sich der Blick am Ende des Psalms vom lyrischen Ich hin zu allen JHWH-Getreuen öffnet, allen voran der König. In konsequenter Folge werden in 12c auch die Wider-

¹⁵ Das Verb שָׁחַר in 2d zielt auf "eine intensive Gottsuche durch Nachdenken und mit lebenspraktischer Absicht". HOSSFELD, F.L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51-100*, 196.

¹⁶ Das Nachsinnen am Nachtlager wird in den Psalmen öfters erwähnt, dabei fast immer in einem tröstlichen Zusammenhang. So z.B. 4,5; 77,7; 119,55; vgl. auch Ps 1,2; 42,5-7; 143,5.

¹⁷ Die Neueinführung wird mit einem betont vorangestellten וְהַמָּוֶה, hervorgehoben.

¹⁸ Die Darstellung der Widersacher und ihrer bedrohlichen Taten beschränkt sich jedoch auf eine recht allgemeine Feststellung (10a). In 10b schließt sich gleich eine Zusammenfassung ihres Schicksals an. Das lyrische Ich ist davon überzeugt, dass seine Feinde in den sicheren Untergang gehen werden.

¹⁹ Wie in V2 erfolgt auch diese Schilderung als Ortsangabe.

²⁰ Ebenso wie in V 10 die Widersacher wird nun der König betont vorangestellt.

sacher erweitert. Nicht mehr nur die Feinde des lyrischen Ichs (10a), sondern jeder "Mund der Lüge" wird verschlossen. Darin zeigt sich auch eine Gegenbewegung zum Lobpreis in den Vv 4-6. So wie erfahrenes Heil den Mund öffnet, so wird ein Mund, der Unheil verbreitet, verschlossen. Parallel zur Ausweitung auf alle in 12b, entscheidet sich die Zugehörigkeit zu den Widersachern nun an anderen Kriterien als eine persönliche Feindschaft zum lyrischen Ich. Die Verpflichtung auf JHWH, bzw. die Verpflichtung zu richtigem Reden/Handeln, entscheiden über das Schicksal.

Im Blick auf eine mögliche Gliederung²¹ zeigen sich unter thematischem Aspekt drei Suchbewegungen mit je unterschiedlichen Akzentsetzungen:

- * Vv 2, 3–6: Suche nach Gott, Gotteserfahrung und Gotteslob
- * Vv 7, 8–9: Erinnerung als Suche nach Gott
- * Vv 10–11, 12: Suche der Feinde nach dem Leben des/der Beters/in, der Untergang der Widersacher und Jubel.

2 UNTERSCHIEDLICHE PERSPEKTIVEN

Das lyrische Ich ist unzweifelhaft die zentrale Rolle in diesem Psalm. Es bleibt nicht nur als Sprecher/in im gesamten Text mit Ausnahme der Überschrift präsent, es ist auch ausschließlich seine/ihre Perspektive, die diesen Text prägt. Dennoch wirft die explizite Erwähnung des Königs am Ende des Psalms die Frage auf, in welcher Beziehung das lyrische Ich zum König steht. Verstärkt wird diese Frage durch die Überschrift, die zusätzlich noch David ins Spiel bringt.

2.1 *Das lyrische Ich*

In den Versen 2-10 konzentriert sich die Schilderung des lyrischen Ichs ganz auf seine eigene Situation und Erlebnismwirklichkeit, die vor allem in seiner/ihrer Beziehung zu Gott, in V 10 noch kurz im Blick auf die Feinde, dargestellt wird.

Der/die BeterIn schildert seine/ihre Situation - seine/ihre Ängste, Hoffnungen wie Zuversicht - in sprachlichen Bildern, insbesondere Körperbil-

²¹ Im Hinblick auf die Gliederung von Ps 63 gibt es keine Einigkeit. Vor allem die zahlreichen textinternen Verknüpfungen der Vv 2-10, die die unterschiedlichen Gedanken zusammenhalten, ebenso wie die nicht immer eindeutig zu bestimmenden zeitlichen Zusammenhänge, führten zu einer Vielzahl unterschiedlicher Gliederungsvorschläge. Vgl. TATE, M.: *Psalms 51-100*, 124-125. Für eine ausführliche Analyse der Textstruktur vgl. AUFFRET, P.: *Ma bouche s'adonnera à la louange* (1989).

dern.²² Im Zentrum dieser Selbstbeschreibung steht die נפש als das Körperteil, das die verschiedenen Zustände des lyrischen Ichs widerspiegelt. So wird die Notsituation am Beginn des Psalms als Dürsten²³ und Schmachten von נפש und בשר²⁴ beschrieben, ähnlich wird die erhoffte Wende in einer Metapher vom Sattwerden der נפש²⁵ ausgedrückt, und parallel dazu auch der Mund, als Quelle des Lobpreises, miteinbezogen.²⁶ In V 9 wird erneut die emotionale Verfasstheit des lyrischen Ichs im Bild der נפש geschildert, die bei Gott Schutz und Sicherheit gefunden hat. Im Unterschied zu den vorhergehenden Vorkommen steht die נפש hier jedoch nicht für einen bestimmten Aspekt des lyrischen Ichs, sondern für sein Leben insgesamt. In diesem Sinn kommt die נפש noch einmal in V 10 vor. Auch die von den Feinden ausgehende Bedrohung zielt auf den/die ganze BeterIn ab. Die Nähe zu Gott, die im vorangegangenen Vers geschildert wird, ist nun in Gefahr.

Parallel zu den Körperbildern spiegeln auch die Bilder des Raumes die Suche des lyrischen Ichs wider. Wenngleich einige der genannten Lokalangaben, wie z.B. das trockene Land, oder noch deutlicher das Heiligtum, Orte der Lebenswelt des/der Beters/in bezeichnen, sind sie in diesem Psalm dennoch vor allem als bildhafte Orte zu verstehen, welche die subjektive Erlebnismöglichkeit des lyrischen Ichs in der Spannung zwischen Elends- und Heilserfahrung spiegeln.²⁷ Gleich zu Beginn des Psalms ist das dürre und trockene Land deutlich als Ort des Schreckens und Todes erkennbar. Diese lebensfeindliche Umgebung verweist auf die bedrohliche Situation, in der sich der/die BeterIn befindet. Diesem wird in V 3 in der Erinnerung das Heiligtum, als Ort der Gotteserfahrung gegenüber gestellt. Der Ort also, an dem die Suche des/der Beters/in an ihr Ziel gelangt. Die Pendelbewegung zwi-

²² Die Körperbilder lassen die subjektive Erlebnismöglichkeit des lyrischen Ichs drastisch deutlich werden. Darüber hinaus ermöglichen gerade diese Bilder, die eine Stimmung erlebbar machen ohne sie auf eine spezifische Situation zu beschränken, dass sich die LeserInnen diesen Text zu Eigen machen und als ihr eigenes Gebet in ihrer je individuellen Situation sprechen können.

²³ Für einen Überblick zur Verteilung des Motivs vom „Dürsten nach Gott“ vgl. RUPPERT, L.: *Dürsten nach Gott* (1990).

²⁴ נפש und בשר bilden einen Merismus, der die Gesamtheit des lyrischen Ichs umschreibt.

²⁵ Ein sehr ähnliches Körperbild, das jedoch genau das Gegenteil zum Ausdruck bringt, findet sich in Ps 107,18: „Ihre נפש ekelt vor jeder Speise“. Damit wird die Elendssituation der Toren beschrieben.

²⁶ Die veränderte Kombination נפש und פה (anstatt בשר), die erneut als Merismus den/die BeterIn umschreibt, entspricht dem veränderten Fokus dieser Aussage.

²⁷ Versuche hingegen, die den Aufenthaltsort des Beters konkret lokalisieren wollen, stoßen in diesem Text auf erhebliche Schwierigkeiten, da sie sich für einen der erwähnten Orte und somit gegen die anderen Lokalangaben entscheiden müssen. So verorten einige das lyrische Ich im Tempel, an dem es Zuflucht findet (so z.B. WEISER, A.: *Psalmen*, 309; KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 601; DEISSLER, A.: *Psalmen*, 244; KITTEL, R.: *Psalmen*, 235). Andere wiederum lokalisieren den/die BeterIn mitten unter den Feinden (so z.B. BAETHGEN, F.: *Psalmen*, 188). Eine überzeugende Lösung ist so jedoch nicht zu erreichen.

schen unheilvoller und heilvoller Umgebung wird in den Vv 7 und 8 noch fortgeführt. Das Nachtlager in V 7 verweist in den Psalmen häufig²⁸ auf die Zeit der Unsicherheit, der Bedrohung und des Verzagens.²⁹ Dem entspricht positiv in V 8 dann die metaphorische Beschreibung "Schatten deiner Flügel", ein Ort der Sicherheit und Geborgenheit bei Gott.³⁰

Das Changieren zwischen Bildern des Elends und der Geborgenheit scheint einigermaßen ausgeglichen zu sein. Blickt man jedoch auf die Reihenfolge, so wird deutlich, dass die Schilderungen der Zuversicht von Bildern der Bedrohung gerahmt werden. Im Zentrum steht dabei die Sehnsucht des/der Beters/in, die im Rückblick auf bereits erfahrenes Heil auch weiterhin, trotz aller Bedrohung, auf Gott hofft.³¹

In V 11 ändert sich der Fokus der Darstellung. Erstmals wird in diesem Vers das lyrische Subjekt nicht mehr erwähnt.³² Nur die Art und Weise wie den Feinden in drastischen Bildern das Verderben gewünscht wird, verweist weiterhin auf die Dringlichkeit der Elendssituation. Dennoch hebt sich die Explikation zum Schicksal der Feinde von den vorangehenden Versen ab. Neben dem Zurücktreten des lyrischen Ichs fällt auf, dass sich auch die Bildsprache wandelt. Der Untergang der Feinde wird in Bildern ausgedrückt, die sich nicht auf eine persönliche Auseinandersetzung oder einen individuellen Konflikt beschränken.³³ Die sprachlichen Bilder suggerieren, dass nicht nur der/die BeterIn, sondern eine größere Gemeinschaft von diesen Auseinandersetzungen betroffen ist. Damit deutet sich eine Ausweitung des Blickwinkels an, welche die Situation eines/r Einzelnen in einen größeren Zusammenhang stellt. Was das lyrische Ich exemplarisch erfahren hat, das gilt für alle gleichermaßen.³⁴

²⁸ Vgl. beispielsweise Ps 6,7; 16,7; 17,3; 77,3; 91,5.

²⁹ Diese zeitliche Einordnung des Gebets nimmt Ceresko als Ausgangspunkt, um den gesamten Psalm als einen Psalm der Nachtwache zu lesen, dessen drei Strophen (2–5, 6–9, 10–12) mit den drei Nachwachen korrespondieren. Vgl. CERESKO, A. R.: *A Note on Psalm 63* (1980), 435–436; vgl. ebenso McKAY, J.W.: *Psalms of Vigil* (1979).

³⁰ Zur Metapher der Flügel Gottes vgl. SCHROER, S.: *Im Schatten deiner Flügel* (1997).

³¹ Für die Frage der Gattungsbestimmung dieses Psalms weist die Abfolge der Bilder auf ein Klagelied. Zur Diskussion um die Gattungsbestimmung vgl. HOSSFELD, F.L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51–100*, 193.

³² Weder eine Verbform noch ein Suffix verweisen auf das lyrische Ich.

³³ Vgl. BAETHGEN, F.: *Psalmen*, 190; STAERK, W.: *Lyrik*, 217.

³⁴ Der Blick vom Individuum zur Gemeinschaft und damit verbunden die Übertragung einer subjektiven Erlebniswirklichkeit in das kollektive Gedächtnis der Gemeinschaft gehört wesentlich zur Gebetsprache der Psalmen dazu.

2.2 Der König

Mit der Erweiterung der Perspektive kommen in V 12 neue Personen in den Blick, der König und die Gemeinschaft derer, die auf Gott vertrauen. Damit stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die hier neu eingeführten Personen zum lyrischen Ich stehen, bzw. in welcher Funktion sie in den Text eingliedert werden. Blickt man auf die Textdynamik, so zeigt sich, dass in diesem abschließenden Gedanken noch einmal die Hoffnung und Zuversicht, die das lyrische Subjekt im Gebet entwickelt hat, zusammengefasst ist. Ausgedrückt wird dies zum einen in der Hoffnung auf künftige Freude für den König und die JHWH-Treuen, andererseits in der Zuversicht, dass die Widersacher verstummen müssen. Mit der Ausweitung und Wiederholung wird so die diesem Psalm zentrale Zuversicht noch einmal betont.³⁵

Hinsichtlich der Funktion und der Rolle des Königs in Ps 63 ist es wichtig, den hoffnungsvollen Ausblick für den König³⁶ in V 12 von den Bitten für den König, wie sie in anderen Psalmen mehrmals vorkommen,³⁷ zu unterscheiden.³⁸ Indem in 12a der Jubel des lyrischen Ichs auch auf den König ausgeweitet wird³⁹ lässt sich der König ebenso wie alle, die bei Gott schwören, als Teil der erweiterten Perspektive am Ende des Psalms verstehen.⁴⁰ Der/die BeterIn reiht seine/ihre Erfahrung in die Gemeinschaft derer ein, zu

³⁵ Ganz anders wird die Rolle des Königs von Kommentaren betrachtet, die Ps 63 auf einem institutionellen Hintergrund lesen. Sie verstehen den König als eine richterliche Instanz oder als Schutzherr in einem kultisch-sakralen Verfahren, dem sich der/die BeterIn am Heiligtum unterwirft (vgl. z.B. Beyerlin, der Ps 63 in Zusammenhang mit einem kultischen Gerichtsverfahren am Jerusalemer Heiligtum interpretiert. BEYERLIN, W.: *Rettung*, 136f; Vgl. ebenso WEISER, A.: *Psalmen*, 309; KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 601; SEYBOLD, K.: *Psalmen*, 248). Bei dieser Deutung ergeben sich jedoch einige Schwierigkeiten: so lässt sich weder ein kultisches Rechtsverfahren, das als Hintergrund dieser Interpretation notwendig ist, mit Sicherheit bestimmen, noch ist eine eindeutige Aussage zum Aufenthalt des/der Beters/in am Heiligtum möglich. Darüber hinaus fehlen in diesem Psalm auch "sakralrechtliche oder forensische Sprachmuster". HOSSFELD, F.L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51-100*, 193.

³⁶ Die einzige Parallele zur Freude des Königs ist Ps 21,2.

³⁷ So z.B. Ps 20,2ff; 28,8f; 61,7-8; 72,1; 132,1.10f.

³⁸ Einige Auslegungen von Ps 63 übergehen diese Unterscheidung und verstehen 12a als Variation einer Bitte für den König. Diese wird mitunter als fester Bestandteil einer Jerusalemer Heiligtumstradition verstanden und daraus für Ps 63 gefolgert, dass die Bitte als Teil eines Gottesdienstformulars an dieser Stelle eingefügt wurde (vgl. KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 601); auch Strauß nennt die Bitte für den König als eine Möglichkeit 12a zu verstehen. STRAUß, H.: *Gott preisen*, 63.

³⁹ Vgl. beispielsweise KITTEL, R.: *Psalmen*, 234. Er nimmt an, dass dieser Psalm nicht vom König gesprochen wurde, sondern von einem ihm Nahestehenden, der sich gemeinsam mit dem König in Bedrängnis befindet.

⁴⁰ Die Ausweitung vom Individuum zu einer Gesamtheit ist in den Psalmen nicht ungewöhnlich. Vgl. beispielsweise Ps 64,10-11 - hier freuen sich die Gerechten und bei Gott Zuflucht-Nehmenden. Ähnliche Umschreibungen einer Gemeinschaft finden sich auch in Ps 105,3 (1 Chr 16,10); Ps 106,5.

denen er/sie sich zugehörig fühlt. Der König wird dabei als Erster des Volkes und als Erster der JHWH-Treuen⁴¹ genannt, und folglich bilden der König und alle, die bei Gott schwören, jenen Teil des Volkes, an den sich dieser Psalm richtet. Der Parallelismus - der König und alle bei Gott Schwörenden - betont die Vollständigkeit dieser Gruppe, nur dass anstatt einer streng parallelen Beschreibung⁴² der bei Gott Schwörenden der König als Gruppe für sich genannt wird. Dies verweist gleichzeitig auf die besondere Rolle des Königs inmitten der Gerechten⁴³ und des Volkes. Umgekehrt steht auch der Psalmist als Verfolgter und Gerechter dann nicht alleine da, sondern hat Rückhalt in der Gemeinschaft und im König.

Die Ausweitung der Perspektive auf alle Gerechten und den König macht aus dem Individualpsalm ein Gebet für eine bestimmte Gemeinschaft. Die Erfahrung des lyrischen Ichs wird in diese Gemeinschaft eingebracht und gleichzeitig als für diese Gemeinschaft wichtig und wesentlich hervorgehoben. Nicht nur das lyrische Ich, sondern die ganze Gemeinschaft einschließlich des Königs hat Anteil an dieser Erfahrung.

Blickt man auf die Kommunikationssituation, so ist deutlich, dass der König nicht als Sprecher auftritt. Eine Identifikation des lyrischen Ichs in den Vv 2-10 mit dem König ist nicht ohne weiteres möglich.⁴⁴ Versucht man trotzdem diesen Sprecherwechsel zu lesen, so muss man annehmen, dass das lyrische Ich in V 12 über sich selbst in der 3. Person spricht.⁴⁵ Im Rückblick von V 12 aus erscheint dann der König als Beter dieses Psalms, der sich Gottes freuen soll.⁴⁶ Der König als Beter verweist dabei über die individuelle Si-

⁴¹ So wie ein gerechter König Heil und Segen für sein Volk bringt (so z.B. Ps 72) so wird der König selber, wie jede/r aus dem Volk, an seiner Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit gemessen (z.B. Ps 18,21-22.25; 45,8, 101,4.)

⁴² Andere Schlussfolgerungen zieht Deissler. Er rechnet mit einer nachträglichen Davidisierung (mit Änderungen in den Vv 1, 11 und 12) und nimmt an, dass ursprünglich "der Gerechte" statt des Königs in V 12 genannt wurde. DEISLER, A.: *Psalmen*, 244.

⁴³ Die Einzigartigkeit des Königs kommt auch in anderen Königspsalmen immer wieder zur Sprache. So z.B. besonders in Ps 45. Vgl. NEL, P.: *Royal Psalms* (1998), 71-92, vgl. ebenso KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 603.

⁴⁴ In den Vv 2-10 findet sich kein Hinweis auf eine Königsthematik. So fehlt in diesen Versen auch jeder Verweis darauf, dass das lyrische Ich über seine individuelle Situation hinaus in einem größeren Kontext steht, z.B. Verantwortung für andere oder für das Land trägt, in internationale Konflikte verwickelt ist etc. (vgl. CLINES, D.: *The Psalms and the King* (1998), 687-700). Eine Überleitung von einer individuellen zu einer umfassenderen Perspektive ist allenfalls in der Bildsprache von V 11 angedeutet.

⁴⁵ So z.B. DAHOOD, M.: *Psalms 51-100*, 96; CROFT, S.J.L.: *Identity*, 131.

⁴⁶ Strauß verweist auch noch auf das Stichwort חסד in V 4 und darauf, dass "anderwärts immer wieder bezeugt (wird), daß der auf Jahwe vertrauende König durch den חסד עליון nicht wanken wird (Ps 21,8), daß Jahwe seinem König große Hilfe und חסד (Ps 18,51 = 2 Sam 22,51) verlieh und daß - in der klagenden Rückschau - Jahwes Treue und חסד mit dem Davididen war (Ps 89,25) und חסד ihm immer bewahrt bleiben soll (89,29)." STRAUß, H.: *Jahwe loben*, 64.

tuation hinaus, indem er gleichzeitig auch als Beter für das Volk eintritt.⁴⁷ Diese Interpretation wird zwar nicht vom Psalmtext, jedoch von der später hinzugefügten Überschrift in V 1 unterstützt.

2.3 David

Die Überschrift, die diesen Psalm David in den Mund legt,⁴⁸ führt eine neue Perspektive und zugleich einen Sprecherwechsel ein. Die zusätzliche biografische Situationsangabe ermöglicht es, einen Bezug zu zwei Erzählungen der Samuelbücher herzustellen. In der Wüste Juda⁴⁹ befand sich David des Öfteren, immer auf der Flucht vor seinen Feinden. Die Erzählungen von Davids Flucht vor Saul nennen vor allem in 1 Sam 23-26 immer wieder das Gebiet der Wüste Juda als einen wichtigen Zufluchtsort.⁵⁰ Die zweite Flucht, die David in die Wüste führt, ist die vor seinem Sohn Absalom (2 Sam 15ff).⁵¹ Versucht man Ps 63 mit diesen Situationsangaben in einen Zusammenhang zu bringen, so zeigen sich in den Vv 2-10 keine eindeutigen Anknüpfungspunkte zu einem der Texte der Samuelbücher. Insbesondere V 2, der den/die BeterIn erschöpft, in einem dünnen und lebensfeindlichen Land situiert, lässt Assoziationen zu allen Wüstentexten der Daviderzählungen zu. Erst die Vv 11-12 legen einen Bezug zur Flucht vor Absalom nahe,⁵² denn nur in dieser Erzählung ist David bereits König und könnte deshalb auch in der 3. Person über sich selbst sprechen.⁵³

Stellt man den Psalm in diesen historischen Kontext, so blickt V 12 bereits auf das erhoffte Schicksal Davids, des rechtmäßigen Königs, voraus. In 12b erlaubt diese Perspektive dann auch bei der Bestimmung eines jeden,

⁴⁷ Insbesondere in vorexilischer Zeit konnte der König als Beter für das Volk eintreten. RÖSEL, C.: *Messianische Redaktion*, 175.

⁴⁸ Wie Studien inzwischen gezeigt haben, verwies das in den Psalmüberschriften häufig verwendete לִירֵד am Anfang nicht auf David als Autor der Psalmen, sondern zeigte vielmehr an, dass David als Beter des Psalms gedacht wurde. Erst später wurde לִירֵד dann im Sinne einer Autorschaft verstanden. Siehe dazu KLEER, M.: *Der liebliche Sänger*, 78-86; RÖSEL, C.: *Die messianische Redaktion*, 161-166.

⁴⁹ Die וְהָיָה מִדְבָּר יְהוּדָה wird explizit nur noch in Ri 1,16 erwähnt.

⁵⁰ Die Wüste Sif (1 Sam 23,14; 26,3), die Wüste Maon (1 Sam 23,24-25), die Wüste En-Gedi (1 Sam 24,2), die Wüste Paran (1 Sam 25,1).

⁵¹ Die Wüste wird in diesem Erzählzusammenhang wiederholt explizit erwähnt: 2 Sam 15,23.28; 16,2; 17,16.29

⁵² Diesen Bezug betonen auch KITTEL, R.: *Psalmen*, 234; CHILDS, B.S.: *Psalm titles* (1971), 147; KLEER, M.: *Der liebliche Sänger*, 106-108; RÖSEL, C.: *Die messianische Redaktion*, 165; SLOMOVIC, E.: *Historical Titles* (1979), 374. Anders entscheiden sich WEISER, A.: *Psalmen*, 308; KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 601; BAETHGEN, F.: *Psalmen*, 190; BALLHORN, E.: *Um deines Knechtes David willen* (1995), 22.

⁵³ Andernfalls würde sich Saul über die Errettung Davids vor seiner eigenen Verfolgung freuen.

„der bei *ihm* schwört“, eine Assoziation zum König herzustellen. Wer auf den König schwört, d.h. wer sich solidarisch mit David erweist, der wird sich rühmen können.⁵⁴ Der Mund der Lüge entspricht dann gemäß der Erzählung 2 Sam 15,1-7 Abschalom. Die Anklänge an ein konkretes Kampfgeschehen in Vers 11 lassen sich in diesem Kontext mit 2 Sam 18,6ff in Verbindung bringen.

2.4 *Relecture des Textes*

Die unterschiedlichen Perspektiven in Ps 63 verweisen die LeserInnen auf verschiedene Rezeptionsmöglichkeiten. Dabei stellen diese jedoch keine konkurrierenden Identifikationsangebote dar, vielmehr deuten sie bereits innerhalb des Psalms eine Lesegeschichte an. David, Ich und der König lassen sich als zunehmende Konkretisierung des Textes verstehen.

Das Identifikationsangebot, das sich in der Figur des lyrischen Ichs darstellt, ist für ganz unterschiedliche Aktualisierungen offen. Die Erfahrung von verzweifelter Suche nach Gott, erinnernder Vergegenwärtigung und Jubel umreißt eine Bewegung, in der sich verschiedene Menschen in unterschiedlichen Notsituationen wiederfinden können. Erst auf dem Hintergrund einer konkreten Situation gewinnt der Psalmtext dann sein je subjektives Profil. Gerade diese Offenheit des Textes regt die LeserInnen an und fordert sie auf, ihre eigene Erlebniswirklichkeit, ihre eigenen Vorstellungen und Erfahrungen mit dem Text in Verbindung zu setzen.⁵⁵

Die Einführung weiterer Personen in V 12 weitet den Blick von der individuellen Situation auf das Schicksal einer Gemeinschaft aus und öffnet den Text damit für weitere Erfahrungshorizonte. Gleichzeitig schränkt diese Erweiterung die Offenheit des Textes ein. Während die Erwähnung der JHWH-Treuen als die Gemeinschaft verstanden werden kann, der sich die/der BeterIn selber zurechnet, werden mit der Erwähnung des Königs Voraussetzungen eingebracht, die nicht mehr in jeder Notsituation gegeben sind. Das Identifikationsangebot wird auf jene BeterInnen reduziert, die dem König bzw. Königtum gegenüber positiv eingestellt sind. Königskritische Aktualisierungsmöglichkeiten hingegen treten zurück.

Liest man den Psalm schließlich aus der Perspektive der Überschrift, so wird dieser nicht mehr als Text irgendeines/r Einzelnen gelesen, sondern als

⁵⁴ So auch DEISSLER, A.: *Psalmen*, 245. Er sieht in David und seinen Anhängern die von JHWH Gerechtfertigten.

⁵⁵ Die vielfältigen Möglichkeiten, den Text zu konkretisieren, spiegeln sich auch in den verschiedenen Interpretationen, die jeweils versuchen, Ps 63 in einer Situation zu verorten (als Formular in einem Rechtsprozess am Heiligtum, als Gebet in der Nachwache etc.).

Gebet Davids. Dabei wird eine Konkretisierung des Textes vorweggenommen und in der Folge alle weiteren Möglichkeiten stark reduziert. Dadurch, dass dieser Text David in den Mund gelegt wird, treten die Erzählungen von David, wie sie in den Samuelbüchern überliefert werden, als Kontext in den Blick der LeserInnen. Bei der Lektüre werden in der Folge beide Texte für das Verständnis des Psalmtextes herangezogen. Im Unterschied zu den Erzählungen des zweiten Samuelbuchs, die vor allem die äußeren Umstände und Ereignisse der Flucht Davids vor Absalom wiedergeben, eröffnet sich für die LeserInnen mit der Zuordnung von Ps 63 in diese Situation die innerste Gedanken- und Gefühlswelt Davids, seine Ängste, Hoffnungen und seine Frömmigkeit. Während so die Erzählung an Tiefendimension und der Psalm an scheinbarer historischer Konkretisierung gewinnen, wird im Gegenzug jedoch die Offenheit des Psalmtextes weiter eingeschränkt. Nur jemand, dem es so ergeht wie David, kann sich nun in diesem Text wiederfinden. Dann allerdings ergibt sich aus der bekannten Biografie Davids eine zusätzliche Gewissheit und Sicherheit. So wie David geholfen wurde, so kann der/die BeterIn, die/der dieses Gebet spricht, nun ihrerseits auf Hilfe von Gott vertrauen. Das Gebet Davids wird auf diese Weise zum Hoffnungszeichen für alle späteren BeterInnen.⁵⁶

Der Interpretationsprozess, der in der Psalmüberschrift angedeutet wird, zeigt wie ein Prozess von Entpragmatisierung und Pragmatisierung in Gang kommt. In einem ersten Schritt werden die Psalmtexte aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst und im Zusammenhang der Erzählungen von David neu gelesen. Diese Kontextualisierung verweist gleichzeitig auf einen Rezeptionsprozess, der sich relativ frei des Textes bemächtigt. Obwohl die Anknüpfungspunkte von Psalmtext und erzählter Geschichte Davids vage sind, werden die Leerstellen des Textes im Hinblick auf seine Biographie gelesen. Die freie relecture des Textes kann in der Folge nicht nur als konkretes Leseangebot verstanden werden, sondern auch als Aufforderung, diese Art der Rezeption nachzuvollziehen. So könnten bei einer neuerlichen Rezeption der Text im Mund verschiedener biblischer Personen in ganz andere Kontexte eintreten und dadurch neue Akzentsetzungen gewinnen.⁵⁷ Die relecture des Textes bleibt allerdings nicht notwendigerweise bei dieser Rekontextualisierung stehen. In einem weiteren Schritt kann der Psalmtext auch aus dem neu konstruierten Kontext heraus genommen und auf die Situation der LeserInnen übertragen werden. Dann bildet die Gegenwart der Le-

⁵⁶ Vgl. FÜGLISTER, N.: *Verständnis der Psalmen* (1988), 370.

⁵⁷ Wie solche Kontextualisierungen für Psalmtexte fruchtbar gemacht werden können, zeigt Ulrike Bail auf. BAIL, U.: *Gegen das Schweigen klagen*.

serInnen den Hintergrund für das Verständnis des Textes, die ihre eigenen Akzente in diesen Text einbringt.⁵⁸

2.5 Diachrone Betrachtung

Die unterschiedlichen Leseangebote in Ps 63 lassen sich auch unter diachronem Aspekt betrachten. Neben der Überschrift könnte insbesondere die Erweiterung der Perspektive vom Einzelnen zum König und allen JHWH-Treuen auf eine Fortschreibung hinweisen.⁵⁹ Wenngleich es keine zwingenden Hinweise darauf gibt, dass der Schluss des Psalms ergänzt wurde, schließt sich eine solche Annahme nicht aus. Die Frage, die es dabei zu klären gilt, betrifft vor allem die Schnittstelle zwischen dem ursprünglichen Psalmtext und der Fortschreibung. Nur V 12 als Ergänzung anzusehen⁶⁰ führt zu keiner befriedigenden Lösung. Die Erweiterung um den König am Ende des Psalms erscheint dann wie ein unmotivierter Zusatz, und ebenso schwierig wird es, die ausführlichen Erläuterungen in V 11 einzuordnen. Weitaus besser lässt sich der Textbefund erklären, wenn man die Schnittstelle zwischen V 10 und 11 annimmt. V 11 fungiert dabei als Übergangsvers, der als Explikation zu V 10 eng an den Haupttext anknüpft und gleichzeitig mit dem Wechsel der Perspektive und der Erweiterung der Bildersprache zu V 12 überleitet. Diese spätere Ergänzung wäre dann als ein erster Kommentar und eine Fortschreibung zu verstehen,⁶¹ welche die für viele Aktualisierungen offenen Vv 2-10 auf eine Gemeinschaft hin deutet, die sich in Bedrängnis befindet.

Eine Datierung des Psalms ist nicht eindeutig möglich.⁶² Der einzige Anhaltspunkt ist die Zusammenstellung der Sammlung der Psalmen 52-68*, die vermutlich in exilischer Zeit erfolgt ist.⁶³ Für eine Entstehung oder zumindest eine Aktualisierung in exilischer Zeit spricht die im Psalm geschilderte schmerzliche Entfernung vom Heiligtum. Für das lyrische Ich ist ein Aufent-

⁵⁸ Zum Rezeptionsvorgang als Interaktion zwischen Text und LeserIn vgl. ISER, W.: *Der Lesevorgang* (1993).

⁵⁹ So wäre es beispielsweise möglich, dass eine solche Erweiterung bei der Aufnahme dieses Psalms in die Sammlung der Psalmen 52-68* hinzugefügt wurde (vgl. Ps 61,7-8; 64,10-11). Zenger hält es hingegen für wahrscheinlich, dass V 12 im Zusammenhang der Redaktion des "messianischen Psalters", Ps 2-89, aufgenommen wurde. HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51-100*, 194.

⁶⁰ So plädiert z.B. Gunkel für eine Streichung von 12a.b. GUNKEL, H.: *Psalmen*, 267; ähnlich HOSSFELD, F.L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51-100*, 194.

⁶¹ Vgl. STRAUß, H.: *Jahwe loben*, 64.

⁶² Diese Schwierigkeit spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Datierungsvorschlägen in der Literatur. Sie reichen von der Königszeit bis in die späte hasmonäische Zeit.

⁶³ Vgl. HOSSFELD, F.L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51-100*, 29.

halt am Heiligtum sowohl Erinnerung als auch ein ersehntes Gut. Auch die Erwähnung des Königs in V 12 erlaubt keine genauere Datierung. Dadurch, dass der König in das Gebet miteinbezogen und gemeinsam mit den JHWH-Treuen erwähnt wird, lässt sich auf eine positive Einstellung dem König gegenüber schließen. Dies ist allerdings ein Umstand, der von der Königszeit bis in die früh-nachexilische Zeit gegeben war.⁶⁴ Wenn V 12 als Fortschreibung verstanden wird, dann wäre es wohl eine Fortschreibung aus exilischer bis früh-nachexilischer Zeit, in der die Erwartungshaltung im Hinblick auf einen davidischen König groß war.

Im Hinblick auf eine diachrone Fragestellung zeigt sich nur die Überschrift eindeutig als eine spätere Fortschreibung des Psalms. Sie weist auf einen aktiven Interpretationsprozess hin, in dem ein Text nicht auf eine einzige Verstehensmöglichkeit festgelegt ist, sondern je nach der Gegenwart der LeserInnen stets neu auf ihre Situation hin aktualisiert werden kann. Fragt man nach der Datierung der Überschrift, so lassen sich jedoch erneut nur sehr vage Angaben treffen. Einigkeit in Bezug auf die Psalmüberschriften herrscht nur darüber, dass sie Ergänzungen aus nachexilischer Zeit sind.⁶⁵

3 ZUSAMMENFASSUNG

Ps 63 zeigt sich als ein kunstvoll aufgebauter Text, der aus der Perspektive eines lyrischen Subjekts einen dynamischen Prozess der Gottessuche und Gottesvergewisserung aufzeigt.⁶⁶ Der Psalm bleibt allerdings nicht bei dieser Perspektive stehen. Anfang und Schluss des Psalms weiten diesen Blickwinkel vielmehr aus und regen zu einer wiederholten relecture des Textes an. Sie verweisen auf einen aktiven Leseprozess, der versucht, persönliche Erfahrung in die Gemeinschaft mit hineinzunehmen und gleichzeitig auf die Gemeinschaft hin auszuweiten. Zudem wird mit der Berufung auf David das Identifikationsangebot im Leseprozess präzisiert und der Aspekt der Hoffnung verstärkt.

⁶⁴ So z.B. auch Millard. Er sieht in der Erwähnung des Königs in Ps 63,12 ebenso wie Ps 61,7 einen Hinweis auf die Existenz eines lebenden davidischen Königs. Für eine Einordnung der Entstehung des Psalms kommt damit die Zeitspanne von der letzten staatlichen Zeit - insbesondere die Zeit Josias, der als David redivivus galt - bis zur frühexilischen Zeit in Frage. MILLARD, M.: *Komposition*, 119.

⁶⁵ CHILDS, B.S.: *Psalms titles* (1971), 148f; SLOMOVIC, E.: *Historical Titles* (1979), 350; KLEER, M.: *Der liebliche Sänger*, 82f; HOSSFELD, F.L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51-100*, 30.

⁶⁶ HOSSFELD, F.L.; ZENGER, E.: *Psalmen 51-100*, 194.

David, Ich und der König lassen sich so als verschiedene Aktualisierungszustände des Psalmgebets verstehen. Als in den Text eingeschriebene Angebote einer relecture fordern sie die RezipientInnen gleichzeitig dazu auf, über diese Perspektiven hinauszugehen und den Text in neue Horizonte zu stellen.

VERZEICHNIS ZITIERTER LITERATUR

- AUFFRET, P.: "*Ma bouche s'adonnera à la louange*". Étude structurelle du psaume 63. In: EcT 20 (1989) 359-383.
- BAETHGEN, F.: *Die Psalmen*. Göttingen ³1904.
- BAIL, U.: *Gegen das Schweigen klagen*. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars. Gütersloh 1998.
- BALLHORN, E.: "*Um deines Knechtes David willen*" (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter. In: BN 76 (1995), 16-31.
- BEYERLIN, W.: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99). Göttingen 1970.
- BOGAERT, M.: *Les suffixes verbaux non accusatifs dans le sémitique nord-occidental et particulièrement en hébreu*. In: Bib. 45 (1964), 220-247.
- CERESKO, A. R.: *A Note on Psalm 63. A Psalm of Vigil*. In: ZAW 92 (1980), 435-436.
- CHILDS, B. S.: *Psalm titles and Midrashic exegesis*. In: JSS 16 (1971), 137-15.
- CLINES, D.: *The Psalms and the King*. In: On the way to the postmodern. Old Testament essays, 1967-1998. Vol. II. Hg. von D. Clines (JSOT.S 293). Sheffield 1998, 687-700.
- CROFT, S. J.L.: *The identity of the individual in the psalms* (JSOT.S 44). Sheffield 1987.
- DAHOOD, M. D.: *Psalms 51 - 100* (AncB 17). Garden City, NY 1970.
- DEISSLER, A.: *Die Psalmen*. Düsseldorf ⁵1986.
- DELITZSCH, F.: *Die Psalmen* (BC IV/1). Leipzig ⁵1894.
- FÜGLISTER, N.: *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*. In: Psalm 2 und 22. Beiträge zur Psalmenforschung. Hg. von J. Schreiner (FzB 60). Würzburg 1988, 319-384.
- GUNKEL, H.: *Die Psalmen*. Göttingen 1986.
- HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E.: *Psalmen 51-100* (HThK AT). Freiburg – Basel – Wien 2000.

- IRSIGLER, H.: *Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß*. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13. In: Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift für Walter Beyerlin. Hg. von K. Seybold - E. Zenger (HBS 1). Freiburg i.Br. – Basel - Wien 1995, 63-104.
- ISER, W.: *Der Lesevorgang*. In: Rezeptionsästhetik. Hg. von R. Warning (UTB 303). München ⁴1993, 253-276.
- KITTEL, R.: *Die Psalmen* (KAT XIII). Leipzig ⁴1922.
- KLEER, M.: *“Der liebliche Sänger der Psalmen Israels”*. Untersuchungen zu David als Richter und Beter der Psalmen (BBB 108). Frankfurt a.M. 1996.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen* (BK XV/ 1-2). Neukirchen-Vluyn ⁶1989.
- McKAY, J. W.: *Psalms of Vigil*. In: ZAW 91 (1979), 229-247.
- MILLARD, M.: *Die Komposition des Psalters*. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9). Tübingen 1994.
- NEL, P.: *The theology of the Royal Psalms*. In: OTE 11,1 (1998), 71-92.
- RÖSEL, C.: *Die messianische Redaktion des Psalters*. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2 - 89* (CThM Reihe A, Bibelwissenschaft 19). Stuttgart 1999.
- RUPPERT, L.: *Dürsten nach Gott*. Ein psalmistisches Motiv im religionsphänomenologischen Vergleich. In: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für Heinz Reinelt. Hg. von J. Zmijewski. Stuttgart 1990, 237-251.
- SCHROER, S.: *“Im Schatten deiner Flügel”*. Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20. In: “Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!” Festschrift für Erhard Gerstenberger. Hg. von R. Kessler - K. Ulrich (Exegese in unserer Zeit 3). Münster 1997, 296-316.
- SEYBOLD, K.: *Die Psalmen* (HAT 15). Tübingen 1996.
- SLOMOVIC, E.: *Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms*. In: ZAW 91 (1979), 350-380.
- STAERK, W.: *Lyrik*. Psalmen, Hoheslied und Verwandtes (Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl 3/1). Göttingen ²1920.
- STRAUB, H.: *Gott preisen heißt vor ihm leben*. Exegetische Studien zum Verständnis von 8 ausgewählten Psalmen Israels (BThSt 12). Neukirchen-Vluyn 1988.
- TATE, M.: *Psalms 50–100* (WBC 20). Dallas, Texas 1990.
- WEISER, A.: *Die Psalmen* (ATD 14/15). Göttingen - Zürich ³1987.

ELLIPSIS IN PSALM 9,19, QOHELET 11,5 AND ESTHER 2,1¹

Robert Althann SJ, Rom

Ellipsis is described by Wilfred Watson as ‘the omission of a particle, word or group of words within a poetic or grammatical unit, where its presence is expected’². The phenomenon of ellipsis is on the one hand quite well known, but on the other it is not always easy to recognize. An example is Ps 9,19.

1 PSALM 9,19

כי לא לנצח ישכח אביון תקות עניים תאבד לעד

Craigie renders, ‘For the poor will not always be forgotten, nor will the hope of the afflicted perish forever’. He explains that either the negative particle has a double-duty function (in which case an ellipsis is present) or the MT requires correction on the basis of the ancient versions which include a negative in the second stich³. It may be, of course, that the old translations merely insert a negative in the second stich to make the sense clearer. Craigie’s translation is similar to that of *The Revised Standard Version* which renders the verse, ‘For the needy shall not always be forgotten, and the hope of the poor shall not perish for ever’. Since there is no note to indicate a ‘correction’ of the Hebrew, it would appear that an ellipsis is recognized and the negative inserted merely to make the sense clear. It would have been possible to keep the ellipsis in the translation, ‘The needy shall not always be forgotten, the hope of the poor perish for ever.’ The translators may have judged such a rendering too harsh. Other English versions seem to have taken the same view. It is perhaps worthy of note that while the Kittel *Biblia Hebraica* offers no note on the negative particle, *BHS* observes that LXX, Peshitta and Targum insert לא – because they recognize ellipsis or simply because they perceive the need for the particle? In any

¹ Es ist mir eine große Freude, an dieser Festschrift zu Ehren von Dr. Josef Oesch teilnehmen zu können, da Jahre der Freundschaft und guten Zusammenarbeit uns verbinden.

² WATSON, W.: *Hebrew Poetry*, 303-304. For a discussion of its grammatical function, cf. O’CONNOR, M.: *Hebrew Verse Structure*, esp. 401-407 (employing the term ‘gapping’). See also CHARLAP, L.: *Ellipsis* (2002), 19-34 (in Hebrew).

³ CRAIGIE, P.: *Psalms 1-50*, 114, 116. Craigie notes that Dahood had suggested that the force of the negative in the first stich is carried over to the second, see DAHOOD, M.: *Psalms* I: 58.

case whereas *BHK* took the ellipsis for granted, *BHS* does not⁴. On the other hand Kraus reproduces the ellipsis in his translation, 'Denn nicht für immer wird der Arme vergessen, entschwindet der Elenden Hoffnung auf ewig'⁵. Grammarians are similarly divided. While the classical grammars of Gesenius-Kautzsch and Paul Joüon accept the ellipsis here, M. O'Connor denies that examples of negative 'gapping' (ellipsis) may be found in Psalms⁶. It is not possible to decide this question here, but attention to the poetic characteristics of the verse may help. There is synonymous parallelism and the two stichs after the introductory כִּי are of equal length with 4 + 4 words and 9 + 9 syllables. The omission of לֹא in the second stich finds compensation in the ballast variant: חֲקוּת עֲנִיִּים balances אֲבִין in the first stich⁷. Hence, the MT would appear unexceptionable according to the canons of Hebrew poetry.

The MT of Qoh 11,5 appears to pose a similar problem: ellipsis or emendation.

2 QOHELET 11,5

כַּאֲשֶׁר אֵינָךְ יוֹדֵעַ מִה־דֶּרֶךְ הַרוּחַ כַּעֲצָמִים בַּבֶּטֶן הַמְּלֵאָה
כִּכָּה לֹא תֵדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל

The LXX follows the MT closely:

ἐν οὐκ οὐκ ἔστιν γινώσκων τίς ἡ ὁδὸς τοῦ πνεύματος. ὥς ὅσα ἐν γαστρὶ
τῆς κυσφορούσης, οὕτως οὐ γινώσκει τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ, ὅσα ποιήσει σὺν
τὰ πάντα.

Among whom none knows what is the way of the wind. As the bones in the womb of a pregnant woman, so you shall not know the works of God, all things whatsoever he shall do.

The Vulgate probably had the same Vorlage which it tries to unfold:

Quomodo ignoras quae sit via spiritus et qua ratione conpingantur ossa in ventre praegnatis sic nescis opera Dei qui fabricator est omnium.

⁴ The note of *BHS* fails to mention the Vulgate which also includes a negative particle in the second stich, as does the *Iuxta Hebraeos*.

⁵ KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 74, without feeling a need to explain.

⁶ GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY: *Gesenius' Hebrew Grammar*, §152z; JOÜON, P.: *Grammar*, §160q; O'CONNOR, M.: *Hebrew Verse Structure*, 406.

⁷ 'If some component of the first colon is missing from the second, then at least one of the components in this second colon must be longer'. See WATSON, W.: *Hebrew Poetry*, 343 (examples 343-348 with bibliography).

As you do not know what is the way of the spirit and how the bones in the womb of a pregnant woman are joined together, so you do not know the works of God who is the maker of all things.

English speaking authorities tend to take a different view. Rather than expanding the Hebrew they make an emendation, replacing כַּעֲצָמִים with בַּעֲצָמִים. So C.L. Seow translates, 'Just as you do not know how the life-breath gets [into] the foetus in the belly of the pregnant woman, so you do not know the action of God, the one who does everything.' Seow considers כַּעֲצָמִים 'exceedingly problematic' and prefers to emend to בַּעֲצָמִים, relying on the authority of the Targum⁸. What is the problem?

For Robert Gordis the syntactic problem of Qoh 11,5 is the lack of a connecting waw at the beginning of the second clause⁹. Yet the absence of such a waw in comparative clauses is in fact common¹⁰. Gordis also claims that there is a difference in the comparisons. Yet both parts of the comparison refer to mysterious processes.

Norman Whybray argues that the emendation 'presents fewer difficulties'. He translates the MT 'literally', "As you do not know the way of the wind, like the bones in the womb...", presumably meaning the formation of the bones in the womb. In other words, man is as ignorant of the process of the development of the embryo in the womb as he is of the causes of changes in the wind. Whybray is surely correct in his exegesis of the MT. He prefers the emendation because he cannot quite see the connection between the MT and what must be the sense¹¹. The emendation nevertheless lacks support in the oldest traditions.

If we now look at another group of modern authorities, a very different picture emerges. There is no comment on the MT of Qoh 11,5 in the commentaries of Hertzberg, Krüger, Lohfink or Zimmerli who evidently find no difficulty in the text. Zimmerli renders as follows:

Wie du nicht weißt, was der Weg des Windes ist,
wie (du nicht kennst) die Gebeine im Leib der Schwangeren,
so kennst du nicht das Tun Gottes, der alles macht¹².

Such a translation recognizes the ellipsis of the verb 'know' in the second stich. An older English scholar does the same. So G.A. Barton translates:

As thou knowest not what the path of the wind is,
Nor the bones in the womb of a pregnant woman,
So thou mayest not know the work of God,
Who makes the whole.

⁸ SEOW, C.L.: *Ecclesiastes*, 328, 337.

⁹ GORDIS, R.: *Koheleth*, 332.

¹⁰ JOÜON, P. – MURAOKA, T.: *Grammar*, §174.

¹¹ WHYBRAY, R.N.: *Ecclesiastes*, 159-160.

¹² RINGGREN, H. – ZIMMERLI, W.: *Sprüche, Prediger*, 235.

Barton in a note explains his version succinctly, 'כעצמים בבטן' is an abbreviated comparison¹³. Antoon Schoors puts the matter this way, 'כ' is resumptive of כאשר with ellipsis of אינך יודע: as (you do not know) the bones in the womb...' ¹⁴. The ellipsis may strike us as harsh, but the ancients seem to have found it acceptable. We can if necessary insert a parenthesis in our translations to make the meaning clear. The MT remains secure.

Another text where ellipsis may be considered is Esth 2,1.

3 ESTHER 2,1

The MT reads:

אחר הרברים האלה כשך חמת המלך אחשוורוש זכר את־ושתי ואת אשר־עשתה ואת אשר־נגזר עליה:

The Revised Standard Version translates:

After these things, when the anger of King Ahasu-erus had abated, he remembered Vashti and what she had done and what had been decreed against her.

LXX-B offers¹⁵:

Καὶ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ἐκόπασεν ὁ βασιλεὺς τοῦ θυμοῦ καὶ οὐκέτι ἐμνέσθη τῆς Αστιν μνημονεύων οἷα ἐλάλησεν καὶ ὡς κατέκρινεν αὐτήν.

And after this the king's anger was pacified and he no longer mentioned Astin, recalling what she had said and how he had condemned her.

The Alpha-Text renders¹⁶:

Καὶ οὕτως ἔστη τοῦ μνημονεύειν τῆς Ουαστιν καὶ ὧν ἐποίησεν Ἀσσυήρω τῷ βασιλεῖ.

And so he ceased to remember Vashti and what she had done to Ahasuerus the king.

The usual understanding of the MT of the verse is represented by the translation of *The Revised Standard Version*. Discussion centres on the meaning to be assigned to זכר. Does this verb have the sense of 'recall unfavourably' what Vashti had done¹⁷? Or is the connotation borne by זכר positive so that the king remembered favourably the good that Vashti had done?

The view that זכר carries a negative connotation does not harmonize with the context, for we are told that the king's anger had subsided. LXX-B and the Alpha-Text seem nevertheless to have understood זכר in this way and

¹³ BARTON, G.: *Ecclesiastes*, 193 (translation on p. 179).

¹⁴ SCHOORS, A.: *The Preacher*, 204.

¹⁵ For the Old Greek versions, cf. HANHART, R.: *Esther*, 142. Alexandrinus lacks οὐκέτι, but Sinaiticus has it.

¹⁶ For the Greek text with an English translation, see CLINES, D.: *Esther scroll*, 220-221.

¹⁷ PATON, L.B.: *Esther*, 104. See too LXX-B.

either inserted a negative particle, 'He remembered Vashti no longer' (LXX-B) or inserted a negative verb, 'And so he ceased to remember Vashti' (Alpha-Text).

זכר can also be given a positive connotation, and this is the interpretation of the Targumim and of Carey Moore¹⁸. Against this view are the words 'what had been decreed against her' which refer to the irrevocable condemnation of Queen Vashti, so that there can hardly be a reference to the good she had done.

Modern commentators sometimes understand זכר in the sense that the king had the rejection of Vashti constantly in mind and was uncomfortable about it¹⁹. This would correspond well with the following verse which has the king's attendants proposing the search for a new consort to replace Queen Vashti. Bardtke argues that the king remembers Vashti and should now give orders for the creation of a new queen. It is in fact the pages who have this idea which is then carried out. In Bardtke's opinion there is therefore no need for the insertion of the negative by LXX-B²⁰.

This view supposes that the king could now think of Vashti and her offence without anger. Perhaps this is so. Yet a doubt remains. Would any of the courtiers have dared to remind the king of Vashti and of her offence and punishment? If the answer is that after a suitable interval of time this is possible, then we may accept the explanation of Bardtke. The old tradition of interpretation does not, however, seem to have found this view easy to accept. The Greek tradition inserted a negative, 'the king no longer remembered Vashti', or 'he ceased to remember Vashti', and the targumim gave זכר a favourable connotation. There is, it may be suggested, another possible explanation of the MT.

The verse falls into four parts or, if we may use the terminology of poetry, into four stichs. The first and last stich are of equal length and two longer ones form the centre. Counting syllables the pattern is 9:11:12:9, so that the verse is well balanced and would be disturbed by the insertion of a 'missing' negative in the third stich. This suggests that LXX-B has indeed added οὐκέτι, although it may nevertheless still be on the right tack with respect to the meaning of the verse.

The usual understanding of the verse as reflected in the translation of the *Revised Standard Version* may well leave the reader puzzled. On the one hand the king's anger has abated, on the other he remembers what has caused his anger. One would rather expect that the king's memory of those

¹⁸ MOORE, C.A.: *Esther*, 17; GROSSFELD, B.: *Targum Sheni*, 40.

¹⁹ PATON, L.B.: *Esther*, 163-164; BEAL, T.K.: *Esther*, 17-20; GERLEMAN, G.: *Esther*, 71-72.

²⁰ BARDTKE, H.: *Esther*, 294.

unpleasant events had also faded and that this in fact is the reason why his anger has abated. Let us consider the MT from this viewpoint. The king's anger has abated as his memory of Queen Vashti's offence has begun to fade. The verbs 'subside' and 'remembered' are represented by כָּשַׁךְ and זָכַר, separated in the MT and yet, it may be suggested, belonging together, so that כָּשַׁךְ qualifies זָכַר and in this function produces a hendiadys, כָּשַׁךְ ... זָכַר, 'when had subsided, he remembered', hence, 'when his remembering had subsided'. כָּשַׁךְ would then have a dual function, first as verb for its own clause and secondly to qualify the following clause, an instance of ellipsis but also of hendiadys.

The figure of hendiadys is of quite common occurrence in Biblical Hebrew, though normally the two words – nouns or, as in this case, verbs – are in immediate succession and without any connective *waw*²¹. The two words of the figure may also appear in parallel stichs as in Hos 4,3, 'Therefore the land *mourns*, and its inhabitants *languish*.' The two verbs are here in parallel, but in Isa 33,9 we find them in immediate succession, so that we have a hendiadys, 'The land languishingly mourns'. In similar fashion Job 4,3 discloses two verbs in parallel, 'Look! you have instructed (יִסְרָה) many and you have strengthened (חִזְקָה) weak hands.' In Hos 7,15 on the other hand the two verbs are in unbroken sequence, 'I strengthened their arms by training (יִסְרַח חִזְקָה)'. In similar fashion כָּשַׁךְ qualifies זָכַר, an example of what M. O'Connor terms 'verb gapping', the ellipsis of the verb²². O'Connor claims that 'gapping' is found only in poetry, but James Kugel proposes several examples from prose texts, for instance Gen 28,20, וַיֹּתֵן לִי לֶחֶם לֵאכֹל, 'And give me bread to eat and [give me] clothing to wear'²³.

In our verse from Esther the ellipsis is not obvious because there is a parallel verb in the next stich. It is only by recalling the figure of hendiadys that we arrive at the possibility of ellipsis. Looking now at stichs 2-4 we see that in stich 2 the anger of the king is mentioned, while the following two stichs specify the reason for the anger, Vashti, her offence, her punishment, the whole beginning with זָכַר and qualified by כָּשַׁךְ of the previous stich. The following translation of the verse may be proposed:

After this,
when the anger of the king Ahasuerus had faded
(when had faded) his memory of Vashti and what she had done
and what had been decreed against her...

²¹ On hendiadys, cf. AVISHUR, Y.: *Pairs of Synonymous Words* (1971-72), 66-74; id.: *Stylistic Studies*, esp. 99-116; WATSON, W.: *Hebrew Poetry*, esp. 324-328 (with bibliography).

²² O'CONNOR, M.: *Hebrew Verse Structure*, 122-127.

²³ KUGEL, J.: *Biblical Poetry*, 322, where other examples are also given.

WORKS CONSULTED

- AVISHUR, Y.: *Pairs of Synonymous Words in the Construct State (and in Appositional Hendiads) in Biblical Hebrew*. In: *Semitics* 2 (1971/72) 17-81.
- AVISHUR, Y.: *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* (AOAT 210). Kevelaer 1984.
- BARDTKE, H.: *Das Buch Esther* (KAT 17.5). Gütersloh 1963.
- BARTON, G.A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (ICC). Edinburgh 1908.
- BEAL, T.K.: *Esther* (Berit Olam). Collegeville 1999.
- BUSH, F.W.: *Ruth, Esther* (Word Biblical Commentary 9). Dallas 1996.
- CHARLAP, L.: *The Ellipsis in the Biblical Text and the Exegetical Completions: between Style and Syntax*. In: *BetM* 172 (2002) 19-34.
- CLINES, D.J.A.: *The Esther Scroll* (JSOT.S 30). Sheffield 1984.
- CRAIGIE, P.C.: *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary 19). Waco 1983.
- DAHOO, M.: *Psalms I 1-50: Introduction, Translation, and Notes* (AncB 16). Garden City 1966.
- GARRETT, D.A.: *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (New American Commentary 14). Nashville 1993.
- GERLEMAN, G.: *Esther* (BK 21). Neukirchen-Vluyn 1973.
- GORDIS, R.: *Koheleth – the Man and His World: a Study of Ecclesiastes*. New York 1968.
- GROSSFELD, B.: *The Targum Sheni to the Book of Esther, a Critical Edition based on MS. Sassoon 282 with Critical Apparatus*. New York 1994.
- HANHART, R.: *Esther* (Septuaginta 8.3). Göttingen 1966.
- HERTZBERG, H.W.: *Der Prediger* (KAT 17.4). Gütersloh 1963.
- JOÜON, P.: *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 14.1-2). Translated and edited by T. Muraoka. Roma 2000.
- KAUTZSCH, E. – COWLEY, A.E.: *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford 1910.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen* (BK 15.1-2). Neukirchen-Vluyn ⁴1972.
- KRÜGER, T.: *Kohelet (Prediger)* (BKAT 19). Neukirchen-Vluyn 2000.
- KUGEL, J.L.: *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*. New Haven 1981.
- LAUHA, A.: *Kohelet* (BK 19). Neukirchen-Vluyn 1978.
- LOHFINK, N.: *Kohelet* (NEB.AT). Würzburg 1980.
- MOORE, C.A.: *Esther* (AncB 7B). Garden City 1971.
- O'CONNOR, M.: *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake 1980.
- PATON, L.B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (ICC). Edinburgh 1908.

RINGGREN, H. - ZIMMERLI, W.: *Sprüche; Prediger* (ATD 16.3). Göttingen 1980.

SCHOORS, A.: *The Preacher sought to find Pleasing Words: a Study of the Language of Qoheleth* (OLA 41). Leuven 1992.

SEOW, C.L.: *Ecclesiastes: a New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 18C). New York 1997.

WATSON, W.G.E.: *Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques* (JSOT.S 26). Sheffield ²1986.

WHYBRAY, R.N.: *Ecclesiastes* (NCBC). Grand Rapids 1989.

TEXT UND ÜBERSETZUNG - HORIZONTE EINER AUSLEGUNG IM PROLOG ZUM GRIECHISCHEN SIRACH.

JOSEF OESCH ZUM 60. GEBURTSTAG

Johannes Marböck, Graz

Christian Wagner vermerkt in seiner Monographie zu den Septuaginta-Hapaxlegomena des Sirachbuches mit Verwunderung, dass das in der Übersetzungspraxis der „Siebzig“ beispiellose Faktum eines autobiographisch geprägten Prologes des Übersetzers zu seiner griechischen Version der Weisheitsschrift Ben Siras bis jetzt in der Literatur wenig Aufmerksamkeit gefunden hat.¹ Neben den dort aus der Zeit zwischen 1896 und 1994 erwähnten Aufsätzen² und den Ausführungen Wagners innerhalb seiner Monographie³ bekunden jedoch unabhängig davon und etwa gleichzeitig einige weitere Beiträge zwischen 1997 und 2000 ein neuerwaches Interesse an diesem Text, das keineswegs auf die traditionelle Diskussion um die Kanonfrage beschränkt ist.⁴

Der folgende Beitrag versucht eine gedrängte Sammlung und Sichtung einiger bisheriger Beobachtungen als Prolegomena für eine Auslegung des griechischen Sirach.

1 TEXTÜBERLIEFERUNG UND ÜBERSETZUNG

Der *griechische Text* der Vorrede ist nach dem Ausweis von Ziegler nicht nur in den Unzialen sowie den meisten Minuskeln, sondern auch in typischen Zeugen der zweiten griechischen Textfassung (Gr II) wie 253-Syh und 493-637 überliefert. – Bemerkenswert ist die in der wichtigsten Sirachminuskel Hs 248, als Zeuge für die lukianische Rezension überlieferte, sonst nicht bekannte Fassung des Prologes aus der fälschlich Athanasius zuge-

¹ WAGNER, C: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 21-22.

² WAGNER, C: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 22, Anm. 76.

³ Vgl. WAGNER, C: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 21-30 die Ausführungen zum Prolog, sowie 117-134 die Diskussion der Hapaxlegomena des Prologes.

⁴ Vgl. BÖHMISCH, F.: *Textformen* (1997), 101-108; ASLANOFF, C: *Les prologues* (1998), 167-183; ROCHETTE, B.: *Le prologue* (1998), 139-149; PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 75-97; ASLANOFF, C.: *Des pères et des fils* (1997), 102-103; WRIGHT, B.G.: *Why a Prologue* (2003), 634-644.

schriebenen *Synopsis Sacrae Scripturae*.⁵ Diese um einige Jahrhunderte jüngere Tradition (5./6. Jh.) vereinfacht die nicht gelöste Namensproblematik der Buchunterschriften von Sir 50,27 und 51,30, indem sie den Großvater Jesus (I) als ersten Verfasser, dessen Sohn Sirach und schließlich den Enkel (Jesus II) unterscheidet, der für Ordnung und Komposition des Buches sowie für den Titel Weisheit mit den Namen von Großvater, Vater und Enkel verantwortlich gewesen wäre. Als Gliederung des Buches scheint K. 1-43.44-50 sowie Danklied und Hymnus von K. 51 vorausgesetzt. Der Text ist Zeugnis für die Vorstellung von der literarischen Überlieferung einer Weisheitsschrift für Vortrag und Lektüre.⁶

Der Text des Prologes fehlt in der Peschitta, obwohl für die Sirachübersetzung neben dem hebräischen Text auch bereits eine griechische Version benützt wurde. Die Frage, ob die zwei verschiedenen lateinischen Fassungen des Prologes auf ein ursprüngliches Fehlen in der lateinischen Sirachüberlieferung schließen lassen, wird von W. Thiele eher negativ beantwortet.⁷

Die folgende *Übersetzung* des griechischen Textes orientiert sich für die Zählung an der durch Ziegler übernommenen quasistichischen (rhythmisierten) Schreibweise bzw. Gliederung von A. Rahlfs,⁸ die jedoch durch die handschriftliche Überlieferung nicht gedeckt ist, die den Text durchgehend in scriptio continua bietet. Die drei großen Perioden des Textes (1-14.15-26.27-36) werden im Interesse der Lesbarkeit teilweise aufgelöst.⁹

Prolog¹⁰

(1) Vieles und Großes ist uns durch das Gesetz und die Propheten (2) und die anderen¹¹, die ihnen gefolgt sind, gegeben worden, (3) für das Israel be-

⁵ Den griechischen Text siehe bei Ziegler, 127; vgl. auch seine Bemerkungen S. 66. – Eine deutsche Übersetzung bietet PETERS, N.: *Jesus Sirach*, 5; Für Erläuterungen siehe FRITZSCHE, O.F.: *Weisheit*, 6-9, sowie neuerdings PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 78-80.

⁶ Vgl. die Ausführungen von PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 78-80.

⁷ THIELE, W.: *Sirach*, 123-124. – Die lateinischen Bezeugungen des Prologes s. bei Ders., *Sirach*, 18-19, 165-170, sowie BS XII, 145-147.

⁸ Rahlfs, 377; vgl. dazu die Anmerkungen von WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 27, Anm. 108.

⁹ Als Beispiele einer neuen möglichst textnahen Übersetzung s. BÖHMISCH, F.: *Textformen* (1997), 102-103; vgl. auch SAUER, G.: *Jesus Sirach* (1981), 505-506 zum Unterschied von seiner Übertragung in ATD Ap I, 36-37; SIEGERT, F.: *Einführung*, 34-35. – Für die Diskussion einzelner Termini, vor allem der Hapaxlegomena vgl. neben den Kommentaren jetzt WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 117-134, sowie PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 80-85.

¹⁰ Die meisten Hss bezeugen πρόλογος; 637.443^s.493 und Syh προοίμιον. – Zur Textproblematik von Überschriften im Sirachbuch sowie zur Gattungsfrage dieser Vorrede zur Übersetzung s. WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 21-30.

¹¹ D.h. wohl eher die anderen Schriften als die Schriftsteller: vgl. ORLINSKY, H.M.: *Some Terms* (1991), 484-485. – Die inhaltlichen Fragen um die sog. Schriften/K^etubim als dritten Teil des Kanons bzw. dessen Abschluss sind hier nicht zu diskutieren.

zügig Bildung und Weisheit gelobt werden soll. (4) Und da nicht nur die Lesekundigen selber verständig werden sollen, (5) sondern die Freunde des Studiums¹² befähigt sein sollen, auch denen draußen nützlich zu sein (6) in Wort und Schrift, (7) widmete sich mein Großvater Jesus intensiver (8) der Lektüre des Gesetzes (9) und der Propheten (10) und der anderen Bücher der Väter. (11) Und nachdem er sich in diesen eine hinreichende Vertrautheit angeeignet hatte, (12) fühlte er sich angeregt, auch selbst etwas zu verfassen, was sich mit Bildung und Weisheit beschäftigt, (13) damit die Freunde des Studiums und die daran festhalten, (14) umso mehr Fortschritte machen können durch eine am Gesetz orientierte Lebensweise.

(15) Ihr seid nun gebeten, (16) mit Wohlwollen und Aufmerksamkeit (17) die Lektüre zu vollziehen (18) und Nachsicht zu üben, (19) wo wir den Anschein erwecken, (20) dass wir bezüglich der Übersetzung bei einigen Formulierungen nicht entsprochen haben, obwohl wir (viel) Mühe aufgewendet haben. (21) Nicht nämlich hat etwas die gleiche Wirkkraft, (22) wenn es ursprünglich¹³ Hebräisch gesagt wird und wenn es in eine andere Sprache übertragen wird. (23) Nicht nur dieses, (24) sondern auch das Gesetz und die Prophezeiungen¹⁴ (25) und das Übrige der Bücher (26) unterscheiden sich nicht wenig, wenn sie in der Ursprache vorgetragen werden.

(27) Als ich nämlich im 38. Jahr unter König Euergetes (28) nach Ägypten gekommen war und mich eine Zeitlang aufhielt, (29) fand ich einer nicht geringen Bildung Vergleichbares¹⁵ vor. (30) So hielt ich es für höchst notwendig, auch selbst einen gewissen Eifer und Einsatz darauf zu verwenden, dieses Buch hier zu übersetzen. (31) Ich verwendete viel nächtliche Mühe und Wissen, (32) in der Zwischenzeit (33) das Buch zu vollenden und herauszugeben (34) auch für die, die in der Fremde Freunde des Studiums sein wollen, (35) indem sie ihre Haltung dafür bereiten lassen, am Gesetz orientiert zu leben.

¹² Vgl. auch Dorival in: DORIVAL, G. u.a.: *La Bible Greque*, 87. – WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 130-133, sieht in den φιλομαθοῦντες (vgl. auch Z. 13 u. 34) fachkundige Exegeten als Multiplikatoren. SPICQ, C.: *L'Ecclesiastique* (1951), 558 denkt an Schüler der Schriftgelehrten.

¹³ Wiedergabe von ἐν ἑαυτοῖς; vgl. auch Z. 26.

¹⁴ προφητεῖαι mit dem größeren und gewichtigeren Teil der Textzeugen.

¹⁵ Das schwierig zu übersetzende, vieldiskutierte, gut bezeugte ἀπόμοιον ist gegen die Lesart ἀφορμὴν einer Reihe von Minuskeln beizubehalten. Unsere Übersetzung und Deutung folgt der gründlichen Argumentation von BÖHMISCH, F.: *Textformen* (1997), 103-105; vgl. auch WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 119-120.

2 ZU SPRACHE UND STIL

Die drei großen Perioden der Vorrede unterscheiden sich wesentlich von der weitaus einfacheren Satzstruktur der Übersetzung des Buches, die im Wesentlichen den kurzen Sätzen bzw. Versen des hebräischen Textes entspricht. Ein Kenner der Übersetzungskunst des griechisch-römischen Ägypten bezeichnet den Verfasser des Prologes als *lettré patenté* von einer *excellente formation rhétorique*.¹⁶ Die gewiss etwas schwer wirkenden Konstruktionen¹⁷ entsprechen dem Rednerstil der hellenistischen Epoche wie etwa auch die hellenistische Historiographie im zweiten Makkabäerbuch, sind aber vom attischen Vorbild nicht weit entfernt.¹⁸ Zur periodisch-rhythmisch gestalteten Satzstruktur, wie Rahlfs sie herauszustellen versucht hat, kommt auch die poetisch-rhetorische Wortwahl: Wagner untersucht für das Proömium allein 18 Septuaginta-Hapaxlegomena (von 273 der ganzen Weisheitschrift)¹⁹; der Übersetzer stellt demnach der bis dahin gebräuchlichen Septuaginta-Tradition gegenüber einen „durchaus selbstbewussten, rhetorisch versierten Literaten und Theologen“²⁰ dar.

3 ZUR GATTUNGSFRAGE

Für die Vorrede des Enkels zur Übersetzung des Werkes seines πάππος gibt es, wie schon festgestellt, in der Septuaginta keine exakte Parallele. Der Kolophon zum griechischen Esterbuch (Est 10,31 G bzw. F. 11; Vg 11,1) gibt mit der Erwähnung des Purimbriefes (vgl. Est 9,26.29) einen abschließenden Hinweis auf die Herkunft der Übersetzung, den Übersetzer und die Überbringung der Übersetzung von Jerusalem nach Ägypten. Die Betonung der Amtlichkeit bzw. Verlässlichkeit des übermittelten LXX-Textes ist vielleicht Hinweis auf eine andere in Ägypten vorhandene Gestalt.²¹ Dieser schwierig

¹⁶ So ROCHETTE, B.: *Le prologue* (1998), 142 bzw. 140; vgl. auch ASLANOFF, C.: *Les prologues* (1998), 182: „parfaitement hellénistique quant à sa formulation“.

¹⁷ Die erste Periode Z. 1-14 mit Genitivus absolutus, Relativsätzen, Infinitivkonstruktionen, Partizipialkonstruktionen ist das umfangreichste und komplexeste Beispiel.

¹⁸ ASLANOFF, C.: *Les prologues* (1998), 178 nennt u.a. den nuancierten Gebrauch von Partikeln sowie die Litotes als Stilmerkmale der attischen ἀοτεία (Z. 29).

¹⁹ Vgl. WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 117-134. – Zur Terminologie s. auch PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 80-85.

²⁰ WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 30. – SIEGERT, F.: *Einführung*, 35, der dem Enkel den damals von vielen als „geschwollen“ empfundenen Stil des sog. Asianismus und Halbbildung vorwirft, scheint mit seinem Urteil ziemlich allein zu stehen. Auch FRITZSCHE, O.F.: *Weisheit*, 1, bestätigt bei allem Gesuchten und Gespreizten des Ausdrucks den ziemlich gelungenen Periodenbau; vgl. auch WRIGHT, B.G.: *Why a Prologue* (2003), 638f.

²¹ Vgl. KOTTSIEPER, I.: *Zusätze*, 123-125.129-131.206-207; BARDTKE, H.: *Zusätze*, 57ff.

zu datierenden kurzen Schlussbemerkung (um 78/77 v. Chr.?) fehlt die literarische Seite des Sirachprologes völlig.

Größere formale und inhaltliche Parallelen zur Sirach-Vorrede finden sich in einem hervorragenden Beispiel hellenistischer Geschichtsschreibung, dem 2. Makkabäerbuch. Im Prolog (2 Makk 2,19-32) und Epilog (2 Makk 15,37-39) des sogen. Epitomators, der seinem Lesepublikum die stark verkürzte Fassung des Werkes eines Jason aus Kyrene bieten will (2 Makk 2,23.26.28), verweisen nach A. Schmitt mehrere Elemente auf Proömien in der Literatur der griechisch-hellenistischen Welt²², Elemente, die auch im Prolog des Sirachbuches wieder begegnen. D.h., beide jüdischen Autoren partizipieren an literarischen Praktiken ihrer Umwelt, Sirachs Enkel, um das zutiefst jüdische Anliegen seiner Übersetzung bzw. des Weisheitsbuches seines Großvaters zeitgemäß zu vermitteln. Wagner hat, gattungskritisch zwischen Prolog und Proömium in der antiken Rhetorik unterscheidend, die Sirach-Vorrede als Proömium charakterisiert, eine kunstvolle Eröffnung epischer, dramatischer oder historischer Werke, und die literarischen Topoi folgendermaßen systematisiert:²³

1. Panegyrische Eröffnung: Prol 1 - 3
2. Vorgänger bzw. Gewährsleute: Prol 4 - 14
3. Captatio benevolentiae: Prol 15 - 26
4. Autobiographisches: Prol 7.27f.
5. Notwendigkeit und Schwierigkeit des Unternehmens: Prol 20. 30 - 33
6. Zweck des Werkes und Adressaten: Prol 4 - 6. 13f. 34 - 36
7. Publikationstermini 12. 33.

Spezifisch für das Sirach-Proömium ist die starke autobiographische Note des namenlosen (!) Übersetzers.

Als Analogon völlig eigener Art zur Sirach-Vorrede aus dem Raum der nichtbiblischen jüdisch-hellenistischen Literatur ist abschließend der *Aristeasbrief* zu nennen.²⁴ Diese Schrift ist als ganze der Übersetzungsarbeit der

²² SCHMITT, A.: *Literarische Formen* (2000), 36-39, nennt als solche Elemente Vorstellung des Themas (2 Makk 2,19-22); Anlass und Absicht (2,24-25); captatio benevolentiae (2,26-27); Vorgangsweise bei der Arbeit (2,28-31). – Er verweist auf solche Proömien u.a. bei Homer, Hesiod, in den Geschichtswerken des Herodot und Thukydides, insbesondere aber in hellenistischer Zeit bei Polybios (2. Jh. v. Chr.) in seiner Universalgeschichte, ebenso bei Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) sowie bei Josephus Flavius; vgl. SKEHAN, P.W.: *Wisdom*, 132, mit weiteren Beispielen bis hin zu Lk 1,1-4 und Apg 1,1-3.

²³ Vgl. WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 26 bzw. 23-27.

²⁴ Aus der Fülle der Literatur (vgl. LEHNARDT, A.: *Bibliographie*, 173-180) konnte nur eine Auswahl eingesehen werden. Textausgaben und Übersetzungen: PELLETIER, A.: *Lettre d'Aristée*; MEISNER, N.: *Aristeasbrief*, 34-87; SHUTT, R.J.H.: *Letter of Aristeas*, 7-34. Einführungen in die außerbibl. frühjüdische Literatur: NICKELSBURG, G.W.E.: *Epistle* (1984), 75-80; COLLINS, J.J.: *Between Athens and Jerusalem*, 81-86; DENIS, A.-M.: *Introduction*, 105-110. – Einzelbeiträge/Aufsätze: BOCCACCINI, G.: *Middle Judaism*, 161-185; BARCLAY, J.M.G.: *Jews*, 138-150; GRUEN, E.S.: *Heritage*, 202-222; FELDMEIER, R.: *Weise*

Tora ins Griechische gewidmet, auch wenn legendenhaft davon erzählt wird und der Text keineswegs von den Übersetzern stammt, sondern einige Zeit später anzusetzen ist.²⁵ Der wenn nicht jüngere, so zumindest ungefähr zeitgleiche Prolog zu Sirach zeigt mehrere Berührungen mit dem Aristeasbrief: so begegnen dort einige seiner Hapaxlegomena: φιλομαθής (Arist 1.7.286; vgl. Prol 13; 5. 34), φιλοπονία (Arist 112; vgl. Prol 30; 20), μεθρημνεύειν für Übersetzen aus dem Hebräischen ins Griechische (Arist 38; vgl. Prol 30), συγγραφείς für Schriftsteller (Arist 31; vgl. Prol συγγράφειν); Arist 308 betont die Bedeutung der Übersetzung für die jüdisch-hellenistische Welt Ägyptens wie auch Prol 5. 34. – Der Aristeasbrief, der zwar auch griechisch-makedonischen Mitbürgern in Alexandrien bzw. im Ptolemäerreich den Wert des Judentums vermitteln möchte, richtete sich primär an jüdische Adressaten. Er formuliert „die Erwählung Israels und das Bewusstsein seiner Aussonderung durch Gott unter völlig veränderten Bedingungen für das Diasporajudentum“; er ist aber auch „nach innen gerichtete Apologie“ mit dem Ziel der „Vergewisserung der eigenen Identität durch eine zeitgemäße Interpretation der Tora“,²⁶ d.h. eine „Verbindung von bemerkenswerter Offenheit und zugleich rigoroser Traditionsgebundenheit“.²⁷

Der Enkel Ben Siras verfolgt nach dem Proömium mit seiner Übersetzung, zeitlich vielleicht nicht allzu weit entfernt, ein ähnliches Anliegen: angesichts der in Ägypten vorgefundenen nicht geringen Bildung auch selber für die, die in der Fremde Freunde des Studiums sein wollen, einen Beitrag zu leisten, d.h. ihnen für ein Leben entsprechend der Tora behilflich zu sein (vgl. Prol 30-35). Die Unterschiede zum Aristeasbrief sind m.E. keineswegs so fundamental wie Boccaccini polemisch formuliert,²⁸ sondern eher gradu-

(1994), 20-37; ORTH, W.: *Ptolemaios II* (2001), 97-114; WALTER, N.: *Jüdisch-hellenistische Literatur* (1987), 83-85.

²⁵ In der kaum abschließend zu entscheidenden Diskussion um die Datierung favorisiert die „opinio communis“ gegenwärtig vor allem aus lexikographischen Gründen zwar eher eine Ansetzung in der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. (vgl. u.a. Bickermann, Boccaccini, Collins, Feldmeier, Gruen, Meisner, Nickelsburg, Walter) bzw. noch später. Dennoch bleibt auch die Position einer Frühdatierung (zwischen 200-170 v. Chr.) aufgrund der vorausgesetzten positiven Situation der alexandrinischen Juden erwägenswert (vgl. neben Pelletier u.a. Denis, Jellioce, Orlinsky, Orth, Shutt sowie die Hinweise bei KASHER, A.: *The Jews*, 208, Anm. 1, auf SCHÜRER, E.: *III.1*, 679-684; sowie auf Tramontano, Rappaport. Auch COLLINS, N.C.: *Library*, 164-172, die einer ersten Fassung des Aristeasbriefes hohe historische Zuverlässigkeit zumisst, scheint dafür mit relativ früher Abfassung zu rechnen. – Die Kenntnis der Legende des Aristeasbriefes von der Übersetzung der Siebzig beim Exegeten Aristobulus (um 150 v. Chr.?) ist sehr bedenkenswert, aber kein zwingendes Argument für die Frühdatierung von Arist.

²⁶ So FELDMIEIER, R.: *Weise* (1994), 34.

²⁷ FELDMIEIER, R.: *Weise* (1994), 36.

²⁸ BOCCACCINI, G.: *Middle Judaism*, 160-162 nennt ihn „a somewhat shameless grandson“; S. 185 meint er: Der „self-sufficient course of the Book of Ben Sira and its prologue would block the development of the dialogical line“, d.i. des Aristeasbriefes.

ell. Pseudo-Aristeas zielt vielleicht auch auf Propaganda bei Vertretern der hellenistischen Welt, die allerdings selber die Überlegenheit jüdischer Weisheit hervorheben müssen,²⁹ während das griechische Sirachbuch wohl grundsätzlich für Juden gedacht war (vgl. aber 24,30-34; 39,10a). Der zweite interessante Unterschied ist das uneingeschränkte Lob der Toraübersetzung (Arist 308-310), ja vielleicht sogar eine Warnung vor Überarbeitung (vgl. Arist 311), während der Enkel in seiner Vorrede 15-24 ausdrücklich Probleme und Grenzen (s)einer Übersetzung thematisiert.

Die eben gesammelten Beobachtungen, die einzigartige Tatsache eines Proömiums in der griechischen Bibel, seine sprachliche und gattungsmäßige Verwurzelung und Eigenart sowie die Analogien zu Pseudo-Aristeas bedeuten mehr als äußerliche Vertrautheit des Verfassers mit zeitgenössischer hellenistischer Rhetorik; sie vermitteln bereits etwas vom Anliegen des Übersetzungswerkes. Die schon vom Großvater in Jerusalem unternommene Weiterführung der Überlieferungen Altisraels soll mit den Mitteln griechischer Bildung auch für die Juden in der Diaspora neu aktualisiert werden. Ein Blick auf die Struktur vermag diese Bewegung sehr schön zu zeigen.

4 STRUKTUR UND BEWEGUNG DES PROÖMIUMS

Mit den von Wagner skizzierten Elementen eines antiken Proömiums³⁰ baut der Enkel einen Text mit völlig eigenständiger, geschlossener, zielgerichteter Dynamik vom Anfang bis zum Ende. Dazu einige Beobachtungen.

Der Text besteht aus drei großen, z.T. etwas umständlichen Satzperioden, von denen sich die erste (A: 1-14) und die dritte (A': 27-36) mehrfach entsprechen und die zweite (B: 15-26) rahmen, die sich durch die Aufforderung an die Adressaten in V. 15 und die Begründung (21. 23) bereits formal deutlich abhebt. Teil A und A' entsprechen einander mehrfach, aber auch der Mittelteil ist sowohl mit A als auch mit A' verbunden, wie die folgende grobe Skizze andeuten mag.

A. Bericht (1-14): Von Israels Überlieferungen zum Werk des Großvaters Jesus

Impulse:	1-3	νόμος – προφῆται – τὰ ἄλλα ... als σοφία und παιδεία Israels
	4-6	Verpflichtung der φιλομαθοῦντες gegenüber denen ἐκτός in Wort und Schrift

²⁹ Vgl. FELDMEIER, R.: *Weise* (1994), 35. Vgl. auch BARCLAY, J.M.G.: *Jews*, 139ff.; auf S. 218f. spricht er diesbezüglich sogar von Humor auf Kosten der Griechen.

³⁰ Vgl. WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 25f.

- | | | |
|---------------|-------|---|
| Realisierung: | 7-11 | Studium von νόμος, προφήται. τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία durch den πάππος μου Ἰησους |
| | 12 | Antrieb zur Abfassung eines eigenen Beitrages zu παιδεία und σοφία |
| Ziel: | 13-14 | Beitrag der φιλομαθείς durch eine an der Tora orientierte Lebensweise (ἐννομος βίωσις). |

B. Bitte mit Begründung (15-26): Übersetzungsproblematik

- | | | |
|--|-------|---|
| | 15-20 | Bitte um Nachsicht an die Leser für Unzulänglichkeiten der Übersetzung (ἐρμηνεία: 20) |
| | 21-22 | Unterschiede zwischen Urtext (Ἑβραϊστί) und gegenwärtiger Übertragung |
| | 23-26 | Gültig auch für νόμος, προφητεῖαι, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων |

A'. Bericht (27-36): Autobiographisches (1. P.) vom Enkel: Ägyptenreise – Übersetzung und Publikation

- | | | |
|---------------|-------|--|
| Impulse: | 29-30 | Überliefertes Erbe und παιδεία in Ägypten |
| Realisierung: | 30-33 | Mühe des Übersetzens (μεθερμηνεύειν) und der Herausgabe des Buches des Großvaters |
| Ziel: | 34-36 | Ermöglichung eines toraorientierten Lebens (ἐννόμως βιοτεύειν) in der Fremde (παροικία) für die βουλόμενοι φιλομαθεῖν. |

Offenkundige Entsprechungen zwischen Teil A und A' sind die Impulse bzw. Herausforderungen zur Abfassung eines Buches durch den Großvater in Israel sowie zu dessen Übersetzung und Edition durch den Enkel in Ägypten, beide Male als ein Beitrag zur Bildung sowie zu einer toragemäßen Lebensweise für Freunde des Studiums. Teil B reflektiert, zweifellos am richtigen Platz – zwischen Israel und Ägypten, Tradition, Vergangenheit und Gegenwart – über das Problem der Vermittlung durch Übersetzung, wie Beziehungen sowohl zu Teil A (ἀνάγνωσις; vgl. 4.10.17; νόμος, προφήται ...: vgl. 1f.8-10.24f.) als auch zu A' (φιλοπονείν; vgl. 20.30; ἐρμηνεία; vgl. 20.30) nahe legen. Jeder Abschnitt hat allerdings auch seine Eigenart: A wiederholt Bewegung (Impuls der Tradition und Realisierung) sowie Vokabular in 1-5 und 7-14; A' hebt autobiographische Elemente und Zeitangaben hervor (27.28.32). Teil B formuliert als *captatio benevolentiae* für die Leser/innen an zwei Beispielen (Buch des Großvaters; Tora, Propheten ...) die Übersetzungsproblematik.

Am häufigsten begegnender Wortstamm in allen 3 Teilen ist νόμος (1.8.14/24/36) als Ursprung bzw. Impuls (1.8.12) und Ziel (14.36) einer

großen Bewegung von den Überlieferungen Israels zur Weiterführung im Buch des Großvaters und zu dessen Übersetzung durch den Enkel in Ägypten, von der Tradition bis in die Gegenwart. Dazu kommt als Medium der Vermittlung vom Anfang bis zum Ende neben dem gesprochenen Wort (6) nach dem Beispiel der biblischen Bücher (10.25) das geschriebene, wie es im Vokabular des Schreibens, Verfassens, Herausgebens (6.12.33) bzw. des Buches (30.33) und des Lesens (4.10.17) nicht zu überhören ist.

5 ZUR ABFASSUNGSZEIT

Für die Datierung der Übersetzung sind die Angaben in Teil 3 des Prologes, vor allem die autobiographische Notiz des Enkels Z. 27f. bedeutsam, dass er im 38. Jahr des Königs Euergetes nach Ägypten gekommen sei. Aufgrund der damit angedeuteten langen Regierungszeit des nur mit dem Titel Euergetes genannten Königs³¹ kann nur Ptolemaios VIII. Euergetes II. Physkon gemeint sein,³² der als einziger Ptolemäer, vom Beginn seiner Mitregierung mit Ptolemaios VI. Philometor von 170 v. Chr. (Alleinregierung von 145-117 v. Chr.) an gerechnet, mehr als 38 Jahre Regierungszeit zählen kann. Dieses Jahr der Ankunft des Enkels in Ägypten (132 v. Chr.) wäre terminus post quem für das Werk der Übersetzung, die zweifellos einen gewissen Zeitraum beanspruchte (vgl. die Hinweise darauf Z. 28 und 33). Die Formulierung ἐν τῷ Ἐυεργέτου βασιλείῳ könnte nach zeitgenössischem Sprachgebrauch bereits auf die Zeit nach dem Tod des Königs, d.h. nach 117 v. Chr., verwiesen.³³

Die detailreichen Überlegungen Diebners, der den Prolog als Fiktion eines christlichen Autors des frühen 2. Jh. n. Chr. im Interesse der Legitimation des griechischen Sirach zu verstehen versucht,³⁴ haben bisher wenig Echo gefunden.³⁵

³¹ Nach Fritzsche, XIVf. wird allerdings das 38. Jahr seit Nicolaus von Lyra auch auf das 38. Lebensjahr des Übersetzers gedeutet: Nicolaus de Lyra, *Liber Ecclesiasticus*. Postilla super totam Bibliam III. Vgl. auch die Diskussion bei EDERSHEIM, A.: *Ecclesiasticus*, 4-9. Beim Fehlen aller sonstigen biographischen Details über den Enkel stellt sich allerdings die Frage nach dem Sinn einer derart ortlosen Zeitangabe.

³² Ich folge der Zählung von HÖLBL, G.: *Geschichte*, 181.320-321, Anm. 63; BICKERMAN, E.J.: *Chronology*, 159, und WALBANK, F.W.: *Hellenistic World*, 488; vgl. auch SAUER, G.: *Jesus Sirach* (2000), 40. – SKEHAN, P.W.: *Wisdom*, 14.134; WAGNER, C.: *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 31, und die meisten älteren Darstellungen zählen ihn als Ptolemaios VII; einen selbständig regierenden Ptolemäer zwischen Ptolemaios VI. Philometor und Euergetes II. hat es jedoch nicht gegeben: HÖLBL, G.: *Geschichte*, 181.320f.

³³ Vgl. das Material bei PETERS, N.: *Jesus Sirach*, XXXIIf.

³⁴ Vgl. DIEBNER, B.J.: *Mein Großvater* (1962), 1-37, im Besonderen siehe die Zusammenfassung 26-29. – Neuerdings hat AASLANOFF, C.: *Des pères et des fils* (1997), 102-103

Die m.E. plausible Ansetzung der Veröffentlichung der griechischen Übersetzung mit ihrem Proömium um etwa 117 v. Chr. ist nicht nur für deren politischen und geistesgeschichtlichen Kontext, sondern ebenso für die Auslegung des griechischen Sirach von Bedeutung. Die Ankunft des Enkels in Ägypten fiel in die verwirrenden Ereignisse des Bürgerkrieges zwischen Euergetes und seiner Gemahlin Kleopatra II mit ihren Anhängern um die Macht in Alexandrien. Die vom Vorgänger Ptolemaios VI. Philometor als Verbündete geförderten Juden hatten am Beginn der Alleinregierung des intelligenten, aber brutalen Ptolemaios VIII. Physkon wegen ihrer Unterstützung für Kleopatra mit der Vergeltung des Königs eine Krise zu bestehen, die sich vorerst durch dessen Heirat mit der Witwe seines Bruders wieder beruhigte.³⁶

Das alexandrinische Judentum verfügte zu dieser Zeit bereits über eine beachtenswerte Literatur als Ausdruck seines Selbstbewusstseins, deren wichtigstes Dokument die schon vorliegenden wesentlichen Teile der griechischen Bibel darstellen.³⁷ Zeugnisse einer eigenständigen jüdisch-hellenistischen Literatur sind neben dem schon erwähnten Aristeasbrief die exegetischen Werke des Demetrios (um 200 v. Chr.), vor allem des Aristobulos (Mitte 2. Jh. v. Chr.) sowie eines Aristeas,³⁸ ebenso Fragmente historischer Werke wie u.a. des in Palästina schreibenden Eupolemos (um 158 v. Chr.) oder des Pseudo-Hekataios I (letztes Viertel 2. Jh. v. Chr.) sowie der Mose-Roman des Artapanos (um 100 v. Chr.).³⁹ Der Tragiker Ezechiel versucht nicht ohne Erfolg die Nachahmung der klassischen griechischen Tragödie in seiner Dramatisierung des Exodusstoffes.⁴⁰ Der Enkel stellt sich demnach in eine bereits respektable jüdisch-hellenistische literarische Tradition „nicht geringer Bildung“ in Ägypten (vgl. Prol Z. 29) und leistet mit seinem Übersetzungswerk einen weiteren Beitrag für das Judentum in seiner Herausfor-

wieder die Hypothese einer bloß fiktiven Verwandtschaft von Übersetzer und Autor vertreten, allerdings ohne Diebners Spätdatierung.

³⁵ Zu den bereits gemachten Beobachtungen zu Sprache und Gattung des Proömiums kommen auch textinterne Indizien des Sirachbuches selber, die (gegen Diebner) für eine Datierung des hebräischen Sirach um 180 v. Chr. sprechen und so indirekt den Angaben des Prologs entsprechen: vgl. MARBÖCK, J.: *Jesus Sirach* (2001), 367-368. – Mit STEINS, G.: *Chronik*, 512, Anm. 66, scheinen mir auch die Gründe für eine christliche Fiktion keineswegs überzeugend; s. auch BÖHMISCH, F.: *Textformen* (1997), 106.

³⁶ Zur spannungsreichen politischen Geschichte s. HÖLBL, G.: *Geschichte*, 172-183; BARCLAY, J.M.G.: *Jews*, 37f.; HEGERMANN, H.: *Diaspora* (1989), 143; KASHER, A.: *Jews*, 1-28, bes. 8-11.

³⁷ Vgl. etwa die chronologische Skizze bei DORIVAL, G.: *La Bible greque*, 93.96-98.110, übernommen von SIEGERT, F.: *Einführung*, 42.

³⁸ S. die Einleitungen zur Übersetzung der Fragmente von WALTER, N.: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten*, 257-299.

³⁹ Vgl. WALTER, N.: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, 89-163.

⁴⁰ Vgl. GRUEN, E.S.: *Heritage*, 129-135; zur Übersetzung s. VOGT, E.: *Tragiker*, 115-133.

derung zwischen den Schichten und Blöcken von Griechen und autochthoner ägyptischer Bevölkerung, zwischen Assimilation und Bewahrung der Identität.⁴¹

6 ZU ANLIEGEN UND INHALTEN DES PROÖMIUMS

Das komplexe Gefüge der Beziehungen und Bewegungen des Textes betrifft vielfältige Anliegen und Themen, von denen hier in aller Kürze nur einige angedeutet werden können, als Anregungen für eine fortlaufende Auslegung.

Im Blick auf die Diskussion um die Bezeugung der *Kanonstruktur* in Z. 1-2.8-10.24-25 der Vorrede spricht Brandt in seiner umfassenden Studie vorsichtig vor allem vom Prolog des griechischen Sirach und Josephus sowie ähnlichen Belegen aus Qumran, von Lk und Philo, als „Indizien für die Herausbildung einer dreiteiligen Struktur in bestimmten Kreisen“,⁴² wobei die inhaltliche Zuordnung von Büchern zu diesen Teilen nicht eindeutig durchzuführen ist.

Eine weitere viel verhandelte Frage ist das im Mittelteil (Z. 15-26) formulierte *Problem der Übersetzung*, deren Notwendigkeit für ein hebräisches Werk für den größeren Teil der alexandrinischen Judenschaft zweifellos gegeben war. Hebräischkenntnisse besaß nur ein kleiner Kreis von Gebildeten, auch Aramäisch wurde im 2. Jh. v. Chr. durch Griechisch ersetzt, wenn es auch nicht völlig verschwand und von einwandernden Juden aus Judäa und Syrien noch gesprochen wurde. Die Grabinschriften sind fast nur griechisch und verweisen auf Publikum mit Interesse an griechischer Tradition.⁴³ Während nach dem Corpus Hermeticum die griechische Sprache dem göttlichen

⁴¹ Vgl. FELDMIEIER, R.: *Weise*, 34, Anm. 54; vgl. auch BARCLAY, J.M.G.: *Jews*, 41-42, zur schwierigen politisch-gesellschaftlichen Positionierung des alexandrinischen Judentums zwischen Ptolemäern, Ägyptern und Griechen.

⁴² BRANDT, P.: *Endgestalten des Kanons*, 121, vgl. auch S. 69-70, Anm. 234. – Mit dieser Formulierung ließe sich u.U. die Position von STEINS, G.: *Chronik*, 509-512, ins Gespräch bringen, der bereits in der 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. mit dem Abschluss einer (!) Gestalt der Schriften rechnet. Die offene, dreimal wechselnde Bezeichnung für die Schriften als dritten Teil der Überlieferungen Israels wäre nach ihm dafür kein Hindernis: vgl. S. 512. – Persönlich scheint mir allerdings nicht nur die wechselnde Nomenklatur, sondern auch die im Prolog zum Ausdruck gebrachte Ebenbürtigkeit der Schrift des Großvaters (vgl. Z. 3 u. 12) noch mit der Möglichkeit einer Weiterschreibung der Traditionen Israels zu rechnen. Der Enkel expliziert damit die Überzeugung des Siraziden selber: vgl. LIESEN, J.: *Full of Praise*, 57, Anm. 53 zu Sir 38,34-39,3, wo nicht in erster Linie von der Kanonstruktur die Rede ist, sondern von der Vielfalt der Annäherungen (weisheitlich, prophetisch) an die Tora als Schrift im umfassenden Sinn. – Vgl. jetzt auch GOSHEN-GOTTSTEIN, A., *Ben Sira's Praise* (2001) 240-244, wo das Väterlob als Reflexion bzw. Meditation über Ben Sira's Kanon verstanden wird.

⁴³ Zur Sprachenfrage in der Judenschaft des ptolemäischen Ägypten vgl. die materialreiche Studie von HORBURY, W.: *Jewish Inscriptions* (1994), 9-43, bes. 9-18.

Wort des Ägyptischen seine Kraft und Klarheit nimmt⁴⁴ und der Aristeeas-brief die griechische Toraübersetzung mit der Aura des Originals umkleidet, verweist der Sirachenkel auch auf Grenzen und Probleme seiner Übersetzung bzw. des Übersetzens überhaupt. Die Bitte um Nachsicht mit nicht völlig entsprechenden Wiedergaben begründet der Enkel nach der *captatio benevolentiae* (Z. 15-20) grundsätzlich mit der semantischen Problematik jeder Übersetzung, die Kraft des Originals zu vermitteln, insbesondere, wo es um Mahnrede geht.⁴⁵ Als Analogie verweist er auf die gleichen Schwierigkeiten bei den schon vorliegenden Teilen der griechischen Bibel, die eben so wie die Sirachübertragung in ihrer Eigenständigkeit zu sehen ist.⁴⁶ Mit dem Engagement für die Übertragung wird demnach nicht bloß die Bedeutung und Autorität des Werkes des Großvaters Jesus für die Diaspora in Ägypten unterstrichen, sondern auch eine neue Verständnismöglichkeit konstituiert, die für die Auslegung des griechischen Sirach zu berücksichtigen ist. D.h., Prolog und Übersetzung gehören eng zusammen. Zu diesen angedeuteten hermeneutischen Konsequenzen, die M. Gilbert bereits 1987 mit der Frage: „Quel texte? Quelle autorité?“ formuliert hat,⁴⁷ kommen noch einige weitere theologisch beachtenswerte Perspektiven des Proömiums, die in dessen meist sehr knapper Kommentierung nur am Rande zur Sprache kommen.⁴⁸

Zentrales Thema in Bewegung und Aussage des Textes ist m.E. der *Reichtum* und der daraus folgende *generative Impuls* der bereits schriftlich vorliegenden (dreigeteilten) *Traditionen Israels* von Tora, Propheten und den übrigen Büchern. Als Weisheit und Bildung Israels (vgl. Dtn 4,5-8) sind sie für Leser und Freunde des Studiums Herausforderung zu eigener Aktivität in Wort und Schrift. Der Großvater Jesus realisiert dies nach intensivem Studium jener Grundlagen in seinem persönlichen schriftlichen Beitrag zu Bildung und Weisheit. Ben Sirachs Werk als Zeugnis solcher Dynamik des Ursprungs wirkt wiederum weiter in Zeit und Raum: in der Generation des Enkels in Ägypten, in der Vermittlung und Aktualisierung durch die Edition

⁴⁴ Vgl. das Zitat bei ROCHETTE, B.: *Le prologue* (1998), 143, aus Nock, Arthur Darby – Festugière, André Jean, *Corpus Hermeticum II*, Paris 1945, 232.

⁴⁵ Vgl. ROCHETTE, B.: *Le prologue* (1998), 142.

⁴⁶ Es geht demnach in diesem Passus kaum um einen Hinweis auf schon laut gewordene Kritik an der Septuaginta. HARL, M.: *La Bible d'Alexandrie* (2001), 18, formuliert sogar: „le littéralisme extrême ne donnerait aucun sens en grec.“ Vgl. auch SCHMITT, A.: *Literarische Formen* (2000), 44; PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 85. – WRIGHT, B.G.: *Why a Prologue* (2003), 638-644 sieht in diesen Formulierungen nicht das Problem semantischer Unschärfe angesprochen, sondern die Befürchtung, die am Modell der LXX-Übersetzung von Gesetz und Propheten orientierte Übertragung des Werkes des Großvaters entspreche nicht den Ansprüchen griechischer Rhetorik, wie sie etwa der Prolog berücksichtigt.

⁴⁷ GILBERT, M.: *L'Ecclésiastique* (1987), 233-250.

⁴⁸ Als positive Ausnahme, die weit über die Kommentare von Spicq, Skehan-DiLella hinausreicht, sei die Auseinandersetzung mit dem Prolog bei PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 80-86, genannt.

der Übersetzung. Beide Male dient das Buch (von Großvater und Enkel) der Aktualisierung der Tora, d.h. des Ursprungs, im ἐννόμως βιοτεύειν (Z. 36; vgl. 14).

Die konsequente Bewegung des Prologes von maßgebenden Schriften, Weiterschreibung und Übersetzung ...⁴⁹ ist ohne Zweifel inspiriert vom Prozess, wie er modellhaft in der *Gestalt des Schriftgelehrten* als *idealer Weiser* mehrfach im Buch gezeichnet wird, und wie es sowohl Original als auch Übersetzung jeweils für ihre Adressaten ‚außerhalb‘ bzw. ‚in der Fremde‘ (vgl. Z. 5.34) in Struktur und Inhalt exemplifizieren. Neben Aussagen über weisheitliche Aktivität im allgemeinen (Suchen, Hören, Lernen, Mehren und Weitergeben: vgl. u.a. 6,27f. 35f.; 8,8f.; 16,24f.; 20,15; 37,19-26) skizzieren vor allem zwei zentrale Texte jene Dynamik von Weisheit und Tora bis zum Werk des schriftgelehrten Weisen, wie sie der Prolog des Enkels reflektiert und weiterführt. Der erste Text, das Selbstlob der Weisheit Sir 24, fasst in der (verschrifteten) Tora Weg und Werk der Weisheit Gottes zusammen (24,23); diese Tora wird zum unerschöpflichen Strom von Weisheit und Bildung (24,25-29), der im Ich des Weisen selber eine ähnliche Bewegung der Fülle bewirkt, die weiterdrängt zur Vermittlung in Raum und Zeit (24,30-34).⁵⁰ Im zweiten Text wird dies im Idealbild des schriftgelehrten Weisen (bzw. Sirachs) in Sir 38,34-39,11 weitergeführt und intensiv ausgefaltet.⁵¹ Auch hier führt die Bewegung von der Hingabe (Sir 38,34c – vgl. Prol. Z. 7) an das Studium der Tora (38,34c-39,3) unter ihren verschiedenen Facetten (Weisheit, Prophetie ...) zur Erfahrung bzw. zum Geschenk der Fülle und ihrer Vermittlung (39,6-8) als Weisheit, Einsicht und Bildung, hinein in Zeit und Raum (Zukunft und Völker 39,9-11). Ein weiterer Text zu dieser im Werk des Weisen für die anderen fruchtbar werdenden Inspiration aus dem Mühen um die Überlieferung wäre die abschließende Bemerkung Sirachs in 33,16-18 vom Erfolg seiner Nachlese hinter den Winzern.

Im autobiographischen Abschluss (27-36) stellt sich der Übersetzer selber mit aller Energie in diese vom Reichtum von Gesetz, Propheten und Schriften angestoßenen, im Buch des πάππος weitergeführten Bewegung der lebendigen Vergegenwärtigung gewichtiger Tradition. Dies geschieht wie schon beim Großvater ein weiteres Mal im Medium des Buches, durch die Herausgabe der Übersetzung.

⁴⁹ PRATO, G.L.: *Scrittura divina* (2000), 86, nennt diesen Prozess sehr schön „l'ermeneutica della Scrittura, che à sua volta genera altra Scrittura“.

⁵⁰ Zu Sir 24 vgl. GILBERT, M.: *L'éloge* (1974), 326-348; zur Thematik der Fülle in diesem Kapitel vgl. auch LIESEN, J.: *Full of Praise*, 169-174.177-187.

⁵¹ Die sorgfältigste und fruchtbarste exegetische Analyse zu Sir 38,24-39,11, bes. zu 38,34c-39,11 bietet die Studie von LIESEN, J.: *Full of Praise*, 41-93, gerade auch im Hinblick auf Themen des Textes, um die das Buch als ganzes strukturiert scheint.

Für die Auslegung des Sirachbuches bedeutet dies, dass beide Werke in ihrer Eigenart und Unterschiedlichkeit, aber auch mit ihrem gemeinsamen, verbindenden Anliegen (Z. 13f.35f.) ernst zu nehmen sind.⁵² Dies ist zum einen das hebräische Werk des Großvaters als weisheitliche Auslegung und Anwendung der Tradition, das allerdings nur mehr in mühsamen Annäherungen über die hebräischen Fragmente und die griechische Übersetzung fassbar ist.⁵³ Es sollte Juden in Jerusalem und Palästina am Vorabend der politischen und religiösen Auseinandersetzungen der Hasmonäerzeit zum Leben nach der Tora anleiten. Der Enkel unternimmt dies neuerdings mit seiner griechischen Übersetzung (Gr I) für die ‚Freunde des Studiums‘ in der Fremde (παροικίᾳ), in der Welt des ptolemäischen Ägypten des ausgehenden 2. Jh. v. Chr., ein Faktum, das für die Auslegung der griechischen Version vorrangig zu berücksichtigen ist. Dass dieser Prozess auch damit nicht abgeschlossen war, zeigen die Zeugen einer zweiten griechischen Textform (Gr II) mit ihren hebräischen Vorstufen (Hebr II) als Versuch der Wahrnehmung neuer Anliegen und Fragen in einem erweiterten Text.⁵⁴

Sirachauslegung stellt sich demnach vom Proömium her als ein sehr vielschichtiges und umfassendes Unterfangen dar, dem der einzelne Ausleger gerade angesichts der Textproblematik nur in sehr begrenzter Weise gerecht zu werden vermag, sodass die Bitte des Übersetzers um Nachsicht (Z. 15-24) bleibend aktuell ist. – Dennoch: das Werk des schriftgelehrten Weisen stellt wohl eines der schönsten und interessantesten Beispiele für die Impulskraft alttestamentlich-biblischer Überlieferungen dar. Der Niederschlag dieser Tradition führt vom gesprochenen Wort weisheitlicher Lehre und Bildung über das geschriebene und gelesene Buch des Großvaters zur Unterstützung einer toratreuen Lebensweise seiner Zeitgenossen in Judäa und Jerusalem hin zu einer neuen, schöpferischen Aktualisierung dieses Erbes durch die griechische Übersetzung für die Judenschaft in der hellenistischen Kultur

⁵² So spricht sich BÖHMISCH, F.: *Textformen* (1997), 90-91, m.E. mit Recht gegen die Auslegung eines aus verschiedenen Sprachen und Textformen rekonstruierten Mischtextes bzw. für die theologische Auslegung der verschiedenen Textformen aus. – Für die sowohl in Umfang als auch in Inhalt höchst unterschiedlichen Fassungen des Buches Ester hat neuerdings z.B. Harald Martin Wahl nachdrücklich die entsprechende Berücksichtigung in der Auslegung gefordert: WAHL, H.M.: *Das Buch Ester* (2001), 36-38. Analoge Beispiele wären ferner das Jeremiabuch in seiner hebräischen und griechischen Fassung, die Rezensionen des Danielbuches, von den deuterokanonischen Schriften vor allem Tobit.

⁵³ Zum Stand der Textproblematik s. zuletzt die differenzierte Darstellung bei LIESEN, J.: *Full of Praise*, 5-21.

⁵⁴ Dies gilt insbesondere für neue Perspektiven der Eschatologie in Gr II aber auch für eine noch intensivere Beziehung des Einzelnen zu Gott. Vgl. vor allem Kearns, *Expanded Text*, 1951; ferner GILBERT, M.: *The Hebrew Texts* (1997), 14-17; ders., *Les additions grecques* (1999), 195-207; PRATO, G.L.: *La lumière* (1979), 317-346. Zu Hebr II s. zuletzt LIESEN, J.: *Full of Praise*, 150-154 zu Sir 4,17; 11,27 cd; 25,23f.; 31(34),9f.

Ägyptens. Tradition wie sie im Sirachprolog begegnet, ist nicht Hüten der Asche, sondern Weitergabe der Glut.

LITERATURVERZEICHNIS

- ASLANOFF, C.: *Des pères et de fils dans le Siracide et la Sagesse de Salomon*. In: Transmission et passages en monde juif. Hg. von E. Benbassa. Paris 1997, 101-117.
- ASLANOFF, C.: *Les prologues conservés du „Siracide“*. In: J.-D. Dubois: Entrer en matière: les prologues. Paris 1998, 167-183.
- AUFRAY, P.: *Notes sur le prologue de l'Ecclésiastique*. In: A. Robert (Hg.): Mélanges bibliques (TICP 4). Paris 1957, 281-287.
- BARCLAY, J.M.G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora*. From Alexander to Trajan (323 B.C.E. - 117 C.E.). Edinburgh 1996.
- BARDTKE, H.: *Zusätze zu Esther* (JSHRZ I/1). Gütersloh 1973, 15-62.
- Biblia Sacra. Iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pauli PP. VI. cura et studio monachorum abbatiae pontificae Sancti Hieronymi in urbe ordinis Sancti Benedicti edita, Sapientia Salomonis. Liber Hiesu Filii Sirach cum praefationibus et variis capitulorum seriebus. Band 12. Rom 1964 (BS XII).
- BICKERMAN, E.J.: *Chronology of the Ancient World*. London 1969.
- BOCCACCINI, G.: *Middle Judaism*. Jewish Thought Between 300 B.C.E. to 200 C.E. Minneapolis 1991.
- BÖHMISCH, F.: *Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen*. In: PzB 6 (1997), 87-122.
- BRANDT, P.: *Endgestalten des Kanons*. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131). Berlin u.a. 2001.
- COLLINS, J.J.: *Between Athens and Jerusalem*. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. New York 1986.
- COLLINS, N.C.: *The Library in Alexandria and the Bible in Greek* (VT.S 82). Leiden u.a. 2000.
- DENIS, A.-M.: *Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament* (SVTP I). Leiden 1970.
- DIEBNER, B.J.: „Mein Großvater Jesus“. In : DBAT 16 (1982) 1-37.
- DORIVAL, G. - HARL, M. - MUNNICH, O.: *La Bible Greque des Septante*. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien. Paris 1988.
- EDERSHEIM, A.: *Ecclesiasticus*. In: H. Wace (Hg.), The Holy Bible. Apocrypha 2. London 1888, 1-239.

- FELDMEIER, R.: *Weise hinter „eisernen Mauern“*. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief. In: M. Hengel – A.M. Schwemer (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72). Tübingen 1994, 20-37.
- FRITZSCHE, O.F.: *Die Weisheit Jesus Sirach's* (KEH Apok 5). Leipzig 1859.
- GILBERT, M.: *L'Ecclésiastique: Quel texte? Quelle autorité?* In: RB 94 (1987) 233-250.
- GILBERT, M.: *Les additions grecques et latines à Siracide 24*. In: J.-M. Auwers – A. Wénin (Hg.): *Lectures et relectures de la Bible* (BETL 144). Leuven 1999, 195-207.
- GILBERT, M.: *L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)*. In: RTL 5 (1974) 326-348.
- GILBERT, M.: *The Hebrew Texts of Ben Sira a Hundred Years after their Discovery*. In: PIBA 20 (1997) 9-23.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, A.: *Ben Sira's Praise of the Fathers: A Canon Conscious Reading*. In: R. Egger-Wenzel (Hg.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham-Ushaw College 2001* (BZAW 321). Berlin u.a. 2002, 233-267.
- GRUEN, E.S.: *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley 1998.
- HARL, M.: *La Bible d'Alexandrie dans les débats actuels sur la Septante*. In: Y. Goldman – C. Uehlinger (Hg.): *La double transmission du texte biblique. Etudes d'histoire du texte offertes en hommages à Adrien Schenker* (OBO 179). Fribourg u.a. 2001, 7-24.
- HART, J.H.A.: *The Prologue to Ecclesiasticus*. In: JQR 19 (1907) 284-297.
- HEGERMANN, H.: *The Diaspora in the Hellenistic Age*. In: CHJud II. Cambridge 1989, 115-166.
- HÖLBL, G.: *Geschichte des Ptolemäerreiches*. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung. Darmstadt 1994.
- HORBURY, W.: *Jewish Inscriptions and Jewish Literature in Egypt, with Special Reference to Ecclesiasticus*. In: J.W. van Henten – P.W. van der Horst (Hg.): *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGJU 21). Leiden 1994, 9-43.
- KASHER, A.: *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights* (TSAJ 7). Tübingen 1985.
- KOTTSIEPER, I.: *Zusätze zu Ester und Daniel* (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998.
- LEHNARDT, A.: *Bibliographie zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (JSHRZ VI/2). Gütersloh 1999.

- LIESEN, J.: *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (SJSJ 64). Leiden u.a. 2000.
- MARBÖCK, J.: *Das Buch Jesus Sirach*. In: E. Zenger u.a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart 2001, 363-370.
- MEISNER, N.: *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1). Gütersloh 1973, 35-85.
- NICKELSBURG, G.W.E.: *Epistle of Aristeas*. In: M.E. Stone (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Assen - Philadelphia 1984, 75-80.
- Nicolaus de Lyra, *Liber Ecclesiasticus. Postilla super totam Bibliam III*. Straßburg 1492, unveränderter Nachdruck Frankfurt/M. 1971.
- ORLINSKY, H.M.: *Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Canon*. In: JBL 110 (1991) 483-490.
- ORTH, W.: *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*. In: H.-J. Fabry – U. Offerhaus (Hg.): *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT 153). Stuttgart 2001, 97-114.
- PELLETIER, A.: *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89). Paris 1962.
- PETERS, N.: *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25). Münster 1913.
- PRATO, G.L.: *Scrittura divina e scrittura umana in Ben Sira: del fenomeno grafico al testo sacro*. In: *Ricerche storico bibliche* 12 (2000) 75-97.
- PRATO, G.L.: *La lumière interprète de la Sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sira*. In: M. Gilbert (Hg.): *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETL 51). Leuven 1979, 317-346.
- ROCHETTE, B.: *Le prologue du livre de Ben Sirach le Sage et la traduction des écrits sacrés*. In: *Revue Babel* 44 (1998) 139-149.
- RÜGER, H.-P.: *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*. In: J.-D. Kaestli – O. Wermelinger (Hg.): *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa Formation et son Histoire*. Genf 1984, 47-69.
- SAUER, G.: *Jesus Sirach* (JSHRZ III/5). Gütersloh 1981.
- SAUER, G.: *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD Apokryphen I). Göttingen 2000.
- SCHMITT, A.: *Der Gegenwart verpflichtet. Literarische Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften*. In: ders., *Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums* (BZAW 292). Berlin u.a. 2000, 21-46.
- SCHÜRER, E.: *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. Vol III.1. Revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar and Martin Goodman. Edinburgh 1986.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Band II. Rahlfs, Alfred (Hg.), *Libri poetici et prophetici* Stuttgart editio sexta, o.J. (Rahlfs).

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol 12/2. Sapientia Iesu Filii Sirach, Ziegler, Joseph (Hg.). Göttingen ²1980. (Ziegler).

SHUTT, R.J.H.: *Letter of Aristeeas* (OTP II). New York 1985, 7-34.

SIEGERT, F.: *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*. Eine Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien). Münster 2001.

SKA, J.L.: *L'éloge des pères dans le Siracide (Si 44-50) et le canon de l'Ancien Testament*. In: N. Calduch-Benages – J. Vermeylen (Hg.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom* (BETL 143). Leuven 1999, 181-193.

SKEHAN, P.W.: *The Wisdom of Ben Sira* (AncB). New York 1987.

SMEND, R.: *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*. Berlin 1906.

SPICQ, C.: *L'Ecclésiastique, traduit et commenté* (SB VI). Paris 1951, 529-841.

STEINS, G.: *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen*. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93). Weinheim 1995.

THIELE, W. (Hg.): *Sirach (Ecclesiasticus)*. VL 11/2, 1987ff.

VOGT, E.: *Tragiker Ezechiel* (JSHRZ IV/3). Gütersloh 1983, 113-133.

WAGNER, C.: *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach*. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts (BZAW 282). Berlin u.a. 1999.

WAHL, H.M.: *Das Buch Ester als methodisches Problem und hermeneutische Herausforderung*: Eine Skizze. In: *Bibl Interpr* 9 (2001) 25-39.

WALBANK, F.W. – ASTIN, A.E. (Hg.), *The Hellenistic World* (CAH VII/1). Cambridge u.a. ²1984.

WALTER, N.: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten*: Aristobulos, Demetrios, Aristeeas (JSHRZ III/2). Gütersloh 1980, 257-299.

WALTER, N.: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker* (JSHRZ I/2). Gütersloh 1980, 89-163.

WALTER, N.: *Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluss der Historiker)*. ANRW II/20.1. Berlin 1987, 67-120.

WRIGHT III, B.G.: *Why a Prologue? Ben Sira's Grandson and his Greek Translation*. In: S. Paul u.a. (eds.), *Emanuel. Studies in the Hebrw Bible. Septuagint and Dead Sea Scrolls. In Honor of Emanuel Tov* (VT.S 94). Leiden u.a. 2003, 633-644.

VON DER VIELFALT ZUR EINHEITLICHKEIT - WIE KAM ES ZUR VORHERRSCHAFT DES MASORETISCHEN TEXTES?*

Siegfried Kreuzer, Wuppertal

Der sogenannte masoretische Text ist heute sowohl in den wissenschaftlich wie in den praktisch oder liturgisch orientierten Ausgaben des hebräischen Alten Testaments die vorherrschende bzw. ausschließlich gebrauchte Textform. Diese beherrschende Stellung hat der masoretische Text aber nicht erst in der Neuzeit oder seit dem Mittelalter, sondern – wenn man die unvokalisierten Vorstufen mit einbezieht – praktisch seit ca. 2000 Jahren.¹ Dieses Faktum ist keineswegs so selbstverständlich, wie es scheint, zumal wir wissen, dass die Schriften des Alten Testaments in frühjüdischer Zeit in verschiedenen Formen im Umlauf und als autoritativ bzw. „kanonisch“ anerkannt waren. Auch wenn das katastrophale Ende des jüdischen Krieges mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und das damit verbundene Ende der zelotischen und apokalyptischen Strömungen des Judentums bzw. die Dominanz der pharisäischen Richtung die Dominanz des masoretischen Textes besiegelt haben mögen,² so setzte doch diese Dominanz wesentlich früher ein, nämlich spätestens im 1. Jh. v. Chr. Somit stellt sich die Frage, wodurch diese Vorherrschaft des masoretischen Textes ausgelöst und propagiert wurde.

* Es freut mich sehr, dass ich mich hier an der Ehrung meines langjährigen Freundes und Kollegen Josef Oesch beteiligen kann. Gerne denke ich an die vielen Jahre der gemeinsamen Aktivitäten in der „Arge“, bis hin zu den archäologischen Symposien, aus denen nicht zuletzt der wesentlich von ihm herausgegebene Band über Jordanien erwuchs. Mit dem Thema des Beitrags beziehe ich mich auf Josef Oesch's besondere Interessen an der Geschichte und Gestalt des alttestamentlichen Textes.

¹ Zur Textgeschichte des Alten Testaments und als Hintergrund für die folgenden Erörterungen siehe: WÜRTHWEIN, E.: *Text*; TOV, E.: *Text*; KREUZER, S.: *Text* (2002), 127-156.

² In diesem Sinn betont formuliert bei TOV, E.: *Text*, 160: „Es gab wahrscheinlich keinerlei Stabilisierung ... oder Standardisierung, die zu einem sogenannten ‘Sieg der protomasoretischen Familie’ geführt hätte. Vielmehr war die Situation das Ergebnis verschiedener politischer und sozio-religiöser Faktoren ... Nicht מסורה triumphierte über die anderen Texte, sondern diejenigen, bei denen מסורה gepflegt wurde, bildeten die einzige organisierte Gruppe, die die Zerstörung des Zweiten Tempels überlebte“. – Allerdings scheint es wichtig, auch die Entwicklungen außerhalb des Mutterlandes zu beachten. So haben insbesondere die katastrophalen Folgen der jüdischen Aufstände in Ägypten zu analogen Entwicklungen in der Diaspora, jedenfalls in der ägyptischen Diaspora, geführt. Vgl. MAIER, J.: *Judentum*, 240-248, „Die Diaspora bis zu den Aufständen 115/117 n. Chr.“.

Im folgenden soll zunächst das Bild der textgeschichtlichen Entwicklung in der frühjüdischen Zeit skizziert und dann eine Lösung für das dargestellte Problem vorgetragen werden.

1 DIE ENTWICKLUNG DES TEXTES DES ALTEN TESTAMENTS

1.1 *Die Vielfalt der Textformen*

Dass der Text der alttestamentlichen Schriften in der hellenistisch/frühjüdischen Zeit nicht nur in einer Form existierte, war auch schon in der Zeit vor den Qumranfunden bekannt. Die markantesten Belege dafür bietet die Septuaginta, etwa am Beispiel des Jeremiabuches, dessen griechischer Text bekanntlich um etwa 1/8 kürzer ist, als der hebräisch-masoretische Text. Da LXX-Jer in den übereinstimmenden Partien eine sehr genaue Übersetzung des hebräischen Textes bietet, ist anzunehmen, dass nicht die Übersetzer den Text verkürzten, sondern dass sie eine entsprechend kürzere hebräische Vorlage hatten. Darüber hinaus war – gemäß den allgemeinen Erfahrungen der Textgeschichte – anzunehmen, dass diese hebräische Vorlage nicht eine Kürzung des masoretischen Textes ist, sondern umgekehrt, dass der masoretische Text des Jeremiabuches eine erweiterte Neubearbeitung einer älteren Form des Jeremiabuches darstellt.³ Ähnliche Beobachtungen konnte man an anderen Büchern bzw. Buchteilen machen.⁴ Nicht nur die Septuaginta, auch der Samaritanische Pentateuch repräsentiert offensichtlich eine eigene, vom masoretischen Text zu unterscheidende hebräische Texttradition. Wenn man von den typisch samaritanischen Korrekturen wie insbesondere der Eintragung des Garizim⁵ absieht, bleiben eine Reihe von Differenzen, die auf einen eigenen Texttyp schließen lassen, insbesondere, wenn solche Varianten mit der LXX zusammen gehen. Ein markantes Beispiel dafür ist Ex 12,40, die Angabe über die Dauer des Ägyptenaufenthaltes der Israeliten.⁶ Während der MT die Dauer von 430 Jahren auf die Zeit in Ägypten bezieht, ergänzen sowohl die LXX wie der Samaritanus „und in Kanaan“, d.h. sie beziehen die Zeit der Erzväter mit ein und haben somit (an dieser Stelle) eine kürzere Chronologie des Pentateuch. Auf Grund der massiven Konflikte zwischen Jerusalem und Samaria und insbesondere in Folge der Maßnahmen von Jo-

³ BOGAERT, P.-M.: *Le livre de Jérémie* (1994), 363-406, und TOV, E.: *Literary History* (1985), 211-237.

⁴ Etwa Josua, Ezechiel, 1 Sam 16-18. Zu diesen und zu weiteren Texten vgl. TOV, E.: *Text*, 264-281.

⁵ Ergänzung zum Dekalog in Ex 20 und Dtn 5; perfektische statt futurische Formulierung der Erwählungsaussage in Dtn 12,5.14 etc. Vgl. DEXINGER, F.: *Garizimgebot* (1977), 111-113.

⁶ Vgl. dazu: KREUZER, S.: *Priorität* (1991).

hannes Hyrkan (Eroberung Sichems und Entweihung des Heiligtums auf dem Garizim) ist anzunehmen, dass eine solche gemeinsame Texttradition in vormakkabäische Zeit zurückgehen muss.

An dieser Stelle könnte man auch noch darauf hinweisen, dass das bekannte Phänomen von Ketib und Qere wahrscheinlich nicht nur Verbesserungsvorschläge der Masoreten darstellt, sondern dass in diesen Lesevorschlägen bzw. –anweisungen auch alternative Lesarten und damit Texttraditionen bewahrt wurden.

Dieses klassische Bild von drei verschiedenen Haupttypen des hebräischen Textes wurde durch die Qumranfunde bestätigt und erweitert. Die Qumranfunde bestätigen einerseits den masoretischen Text und erweisen so seine Genauigkeit und gute Qualität,⁷ andererseits bestätigten sie das Bild einer komplexen hebräischen Überlieferung, indem Texte gefunden wurden, die der Vorlage der LXX oder dem samaritanischen Texttypus nahe stehen, oder indem sie weitere, bis dahin nicht belegte Textformen bieten.⁸

1.2 Verschiebung und Vereinheitlichung der Textbasis

Die Verschiebung und Vereinheitlichung der Textbasis lässt sich an verschiedenen Phänomenen beobachten und festmachen. Beginnen wir mit einem Blick auf die Septuaginta, deren Text nicht nur – wo vorhanden – auf der hebräischen Vorlage basiert, sondern deren Text immer im Bezug zum hebräischen Text überliefert und betrachtet wurde. Das alte Bild war, dass die Septuaginta ab der Mitte des 3. und im Lauf des 2. Jh.s v.Chr. übersetzt wurde, und dass dann im Lauf des 2. Jh.s n.Chr. der inzwischen von den Christen verwendeten Septuaginta neue jüdische Übersetzungen gegenübergestellt wurden. Diese neuen Übersetzungen waren die Übersetzungen des Aquila, des Symmachus und des Theodotion, die nicht nur dem masoretischen Text folgten, sondern – so insbesondere Aquila – dabei auch neue,

⁷ Diese Beobachtung trug nicht nur zur Euphorie über die Qumrantexte bei, sondern auch zu der heute weithin selbstverständlichen Bevorzugung des masoretischen Textes. Der Umschwung wird deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass die um 1930 revidierte, bis heute als besonders wissenschaftlich geltende, Zürcher Bibel in Zweifelsfällen häufig der LXX folgte.

⁸ Für einen Versuch der Klassifizierung der Texttypen siehe TOV, E.: *Text*, 95-97, und TOV, E.: *Die biblischen Handschriften* (2000), 1-34, bes. 14-23. Für eine Diskussion s. KREUZER, S.: *Text*, 132-135. – Die von Tov herausgestellten fünf Typen liegen eigentlich auf zwei Ebenen: Einerseits handelt es sich um inhaltlich definierte Gruppen, die Vorläufer der drei klassischen Texttypen darstellen, andererseits geht es um die „Schreiberpraxis“, wobei die sog. „qumranische“ Schreiberpraxis im wesentlichen den Kennzeichen der sog. Vulgärtexte entspricht. Die fünfte Gruppe mit gemischten und/oder zusätzlichen Kennzeichen rundet das Bild der Vielfalt der Texttraditionen ab.

z.T. sehr formalistische Übersetzungsprinzipien anwandten. Ein gewisses Echo auf das Faktum, dass nun ein anderer, nämlich der masoretische Text die normative Grundlage war, findet sich in den in den jüdisch-christlichen Disputationen des 2. Jh.s wechselseitig erhobenen Vorwürfen, die jeweils andere Seite hätte den Text geändert.⁹ Andererseits schien die Vermeidung gewisser christlich bedeutsamer Begriffe wie etwa *χρίω*, salben, und *χριστός*, Gesalbter (statt dessen z. B. bei Aquila: *ἀλείφω*, salben), ein klarer Beleg dafür, dass diese neuen Übersetzungen auf Grund der „Vereinnahmung“ der LXX durch die Christen erstellt wurden.

Dieses klassische Bild hatte allerdings eine Schwierigkeit, nämlich dass sogenannte theodotionische Lesarten bereits im Neuen Testament zu finden waren, während Theodotion erst im 2. Jh. n.Chr. lebte. Auf Grund dieser Beobachtung wurde die Theorie einer sog. prototheodotionischen Übersetzung bzw. Überarbeitung entwickelt. Diese prototheodotionische Übersetzung musste schon in der ersten Hälfte des 1.Jh.s n.Chr. existiert haben und konnte nicht durch die Auseinandersetzung mit den Christen veranlasst gewesen sein, sondern musste aus anderen Gründen entstanden sein.

Dieses Problem wurde nun durch die Qumranfunde bzw. durch einen in der Umgebung von Qumran gefundenen Text erheblich weiter geführt. Durch den sensationellen Fund einer griechischen Zwölfprophetenrolle in Nahal Hēver – sensationell alleine schon deswegen, weil damit deutlich wurde, dass auch in Palästina das Alte Testament auf Griechisch gelesen wurde¹⁰ – ergab sich ein neues Bild der Textgeschichte. Die Zwölfprophetenrolle von Nahal Hēver belegt eine Revision des alten griechischen Textes der LXX („Old Greek“) auf der Basis des masoretischen Textes. Diese Revision hin zum masoretischen Text war zugleich verbunden mit gewissen Übersetzungsprinzipien, die in erheblichem Maß ausgangssprachlich orientiert waren, d.h. die gewisse Phänomene der hebräischen Sprache wie auch der zeitgenössischen Interpretation im Griechischen erkennbar machen sollten. Zu ersteren gehörte, dass die Langform des hebräischen Personalpronomens der 1. Person (*אני*) immer mit *ἐγώ εἰμι* wiedergegeben wurde, auch dann, wenn ein finites Verb folgte. Zu letzteren gehörte, dass die hebr. Partikel *וְ*, auch, immer mit *καίγε* wiedergegeben wurde, d.h. so als ob im Hebräischen *וְגַם*, *wʿgam*, und auch, stünde. Auf Grund dieser Besonderheit nannte D. Barthélemy, der Bearbeiter und Herausgeber der Zwölfprophetenrolle, die hier vor-

⁹ Besonders bei Justin, Dialog, 71-73; vgl. dazu: HENGEL, M.: *Septuaginta* (1994) 192-193: „Die Berufung auf die Siebzig und der Vorwurf der Schriftverfälschung“.

¹⁰ Weitere griechische Texte wurden vor allem in der Höhle VII von Qumran gefunden; zu diesen Texten und deren möglichem Inhalt vgl. MAIER, J.: *Qumran-Essener*, 322-326.

liegende Revision der Septuaginta die kaige-Revision.¹¹ Die Zwölfprophetenrolle von Naḥal Ḥever ist spätestens in die 1. Hälfte des 1. Jh. n.Chr., eher noch in das 1.Jh. v.Chr., zu datieren.¹² Die in ihr enthaltene Textform muss mindestens ebenso alt oder älter sein.

Abgesehen von aller sonstigen Bedeutung der Zwölfprophetenrolle von Naḥal Ḥever¹³ haben wir somit einen klaren Beleg für eine Revision der Septuaginta hin auf den (proto)masoretischen Text, und zwar etwa um die Zeitenwende. Das bedeutet aber, dass der (proto)masoretische Text zu dieser Zeit eine normative Stellung innehatte bzw. in der Zeit davor erlangt hatte. Dieses Bild wird inzwischen gestützt durch weitere griechische Texte aus Qumran (7QLXXEx; 4QLXXNum) und aus Ägypten (Papyrus Oxyrhinchus 1007; Papyrus Rylands Greek 458), die ebenfalls eine Revisionstätigkeit hin zum masoretischen Text belegen.¹⁴ Ein weiterer Beleg für eine frühe, noch jüdische Rezension sind die sog. kaige-Abschnitte der Samuel- und Königsbücher (2 Sam 10,2 – 1 Kön 2,11; 1 Kön 22,1 – 2 Kön 25).

Damit ergibt sich ein neues Gesamtbild nicht nur der Geschichte der Septuaginta, sondern auch ihres hebräischen Bezugstextes: Es stehen sich nicht mehr die ursprüngliche Septuaginta („Old Greek“; mit einer – zumindest teilweise – anderen hebräischen Vorlage als der masoretische Text) und die neuen (jüdischen) Übersetzungen des 2. Jh. n. Chr. gegenüber, sondern wir haben einen kontinuierlichen Revisionsprozess vor uns, der bereits im 1. Jh. v. Chr. belegt ist und in der kaige-Rezension deutlich erkennbar wird, an den die jüdischen Übersetzungen des 2. Jh.s n.Chr. anknüpfen und der sich zur Hexapla des Origenes fortsetzt, ja der in der Arbeit des Hieronymus noch eine Nachgeschichte hat. Dieser Revisionsprozess lässt sich durchgehend verstehen als eine Revision hin zum hebräischen Text, und zwar in Form des

¹¹ BARTHÉLEMY, D.: *Les d'avanciers d'Aquila*. Gegenüber der später zeitweise ausufernden Diskussion ist festzuhalten, dass Barthélemy etwas vorsichtiger von einer „groupe kaige“ gesprochen hatte und dass er sich auf vier klare Kennzeichen beschränkte, siehe: BARTHÉLEMY, D.: *Prise de position* (1978), 267-269.

¹² Auf Grund der von Barthélemy hergestellten Verbindung der kaige-Revision mit bestimmten rabbinischen Auslegungsregeln tendierte er zu einer relativ späten Datierung. Dagegen wird die Zwölfprophetenrolle von Naḥal Ḥever paläographisch in das 1. Jh. v.Chr. datiert, vgl. etwa GREENSPOON, L.: *Recensions* (1990). Neuere Forschungen, insbesondere MUNNICH, O.: *Septante des Psaumes* (1983), stellten die Beziehungen der kaige-Revision zur Übersetzungstechnik bestimmter Bücher, insbesondere der Psalmen heraus. „As a result, it does not seem to be so tied to the exegetical rules of the rabbinat as Barthélemy claimed, and in terms of dating, it can already be detected towards the close of the 1st century BCE.“ FERNÁNDEZ MARCOS, N.: *Septuagint*, 152.

¹³ Z.B. eine neue Erklärung für das Phänomen der sog. prototheodotionischen Lesarten.

¹⁴ Vgl. TOV, E.: *Text*, 120. Dagegen weicht 4QLXXLev^a von MT ab und repräsentiert vermutlich die ursprüngliche Septuaginta (Old Greek), so bereits SKEHAN, P.: *Qumran Manuscripts* (1957), 159-160, und neuerdings ULRICH, E.: *Septuagint Manuscripts* (1999).

masoretischen Textes,¹⁵ der bereits im 1. Jh. v. Chr. seine dominierende Stellung erlangt hatte.

2 DIE ENTWICKLUNG ZUR DOMINANZ DES MASORETISCHEN TEXTES

2.1 *Texttypen und Trägergruppen*

Zur Klärung des Hintergrundes für die Dominanz des masoretischen Textes müssen wir uns nochmals den Texttypen zuwenden und nach den damit verbundenen Trägerkreisen fragen. Die Haupttypen des hebräischen Textes wurden in der Forschung in verschiedener Weise zugeordnet. Frank Moore Cross vertrat – in Weiterführung einer These von W.M.F. Albright¹⁶ – wiederholt eine regionale Zuordnung der Texte, wobei er die Vorlage der Septuaginta mit Alexandrien verband, die prae-samaritanische mit Palästina und den masoretischen Text mit Babylon, von wo ihn Rabbi Hillel mitgebracht und in Palästina zur Geltung gebracht haben soll. Dieses Bild wurde von ihm später – nicht zuletzt auf Grund jener Qumrantexte, die der Vorlage der Septuaginta nahe stehen – dahingehend modifiziert, dass auch die hebräische Vorlage der Septuaginta aus Palästina stammte, aber dann nach Ägypten gebracht worden war.¹⁷ Gegenüber dieser geographisch geprägten 'local-text-theory' vertrat S. Talmon eine vor allem soziologisch orientierte Theorie, die sich ebenfalls auf die drei Haupttypen konzentriert: Der Grundgedanke ist, dass die drei Texttraditionen in drei verschiedenen religiösen Gruppen rezipiert waren: Der masoretische Text bei den (auf Jerusalem orientierten) Juden, der Samaritanus bei den Samaritanern und die Septuaginta bei den Christen.¹⁸ Dieses Bild stimmt für die spätere Zeit, es lässt aber offen, wo die hebräischen Vorlagen der Septuaginta zu ihrer Zeit vorhanden waren bzw. von wem sie verwendet wurden.

Wie die oben erwähnten Klassifizierungen von E. Tov zeigen, ist das klassische Bild durch die Qumrantexte nicht aufgehoben, aber doch erweitert

¹⁵ Wir sprechen hier pauschal vom masoretischen Text. Das ist in diesem Zusammenhang berechtigt. Trotzdem sei darauf hingewiesen, dass auch der masoretische Text eine gewisse Entwicklung und eine gewisse Bandbreite hat. Die Entwicklung zeigt sich einerseits in der Vorgeschichte, wie sie etwa an den beiden Fassungen des Jeremiabuches erkennbar wird, andererseits daran, dass an der masoretischen Textform wohl auch bewusst und sorgfältig textkritisch gearbeitet wurde (bis hin zu den Tiqqune Sopherim und zu Ketib und Qere). Die Bandbreite zeigt sich einerseits an der unterschiedlichen Qualität des Textes in den verschiedenen Büchern, andererseits an den faktischen Doppelüberlieferungen bei Ketib und Qere.

¹⁶ ALBRIGHT, W.F.: *New Light* (1955).

¹⁷ CROSS, F.M.: *The contribution of the Qumran Discoveries* (1966); ähnlich zuletzt: CROSS, F.M.: *Fixation* (1998).

¹⁸ TALMON, S.: *Old Testament* (1970). Vgl. TOV, *Text*, 134.

und aufgelockert, auch wenn es etwas rhetorisch übertrieben ist, wenn er sagt, „dass man von einer nahezu unbegrenzten Zahl von Texten sprechen muß“.¹⁹ Wichtig ist die Beobachtung, dass es nicht nur innerhalb, sondern auch zwischen diesen Textgruppen Beziehungen und Beeinflussungen gab.

M.E. ist neben der Frage nach den Trägergruppen stärker als bisher auch die diachrone Perspektive zu berücksichtigen. So ist etwa die hebräische Vorlage von LXX-Jeremia älter als der masoretische Text des Jeremiabuches, auch wenn später beide Textformen nebeneinander existiert haben werden und vielleicht sogar beide Formen nebeneinander 'kanonischen' Rang gehabt haben mögen.²⁰ Immerhin gelangten beide Textformen nach Qumran, wo sie offensichtlich nebeneinander verwendet wurden. Andererseits gelangte die ältere Form schon früh auch nach Ägypten, wo sie die Vorlage von LXX-Jer bildete. Wahrscheinlich kam dieser Text aus Jerusalem, vielleicht aus dem Jerusalemer Tempel bzw. der Tempelbibliothek nach Ägypten. Die enge Beziehung der ägyptischen Diaspora mit Jerusalem und dem Jerusalemer Tempel ist schon in den Elephantine-Papyri bezeugt und später auch im Aristeasbrief vorausgesetzt.

Allerdings existierten wohl auch in Jerusalem und am Jerusalemer Tempel bzw. dessen Bibliothek verschiedene Texte und Textformen nebeneinander, was sich nicht nur aus Gestaltungswillen, sondern auch schlicht aus dem Vorgang des Abschreibens ergab.

2.2 Besonderheiten des masoretischen Textes

Auch wenn der masoretische Text des Jeremiabuches jünger und etwa in den Samuelbüchern vielfach verderbt ist, so repräsentiert im Allgemeinen auch der masoretische Text eine gute alte Texttradition. Er hat erheblich weniger Kennzeichen sogenannter Vulgärtexte als etwa die prae-samaritanische Tradition, und häufig lässt sich die Priorität der masoretischen Textform aufzeigen, etwa bei den Genealogien in Gen 5, bei der Interpretation der 430 Jahre des Ägyptenaufenthaltes,²¹ oder beim Kontext des Liedes der Hanna in 1Sam 2.²²

¹⁹ TOV, *Text*, 134. Wie der Kontext zeigt, meint Tov auch in diesem Satz Textgruppen und nicht einzelne Texte.

²⁰ BOGAERT, P.-M.: *Jérémie*, 363-406, nimmt an, dass die ältere Form des Jeremiabuches im 3. Jh. kanonischen Status erlangt hatte, und dass die protomasoretische Ausgestaltung des Buches ebenfalls noch im 3. Jh. erfolgte.

²¹ S.o., Anm. 6.

²² Es lässt sich zeigen, dass die erzählerischen Inkonsistenzen, die durch die Einfügung des Liedes der Hanna entstanden, im masoretischen Text am besten bewahrt sind, während sie in 4QSam^a (=4Q51) und in der Septuaginta geglättet sind.

Zugleich ist der masoretische Text deutlich überarbeitet. Das zeigt sich insbesondere an seinem chronologischen System. Sowohl ältere Autoren, wie A. Jepsen,²³ als auch jüngere Autoren wie J. Hughes,²⁴ K. Koch²⁵ oder M. Rösel²⁶ haben gezeigt, dass die ursprüngliche Chronologie des Penta-teuch und der historischen Bücher auf die Einweihung des salomonischen Tempels abzielte, nämlich im Jahr 2.800 nach der Schöpfung. Dass die Einweihung des Tempels das Ziel bildete, wird bestätigt durch die Tatsache, dass die samaritanische Chronologie ebenfalls auf die Errichtung des Tempels abzielt, allerdings auf jene des Tempels auf dem Garizim.²⁷

Das chronologische System der Septuaginta ist komplex, weil es einerseits die Jahre in den Genealogien der Urgeschichte dehnt, dagegen andere Perioden verkürzt. Wahrscheinlich versucht diese Chronologie für die ältere Zeit Kompatibilität mit ägyptischen chronologischen Vorstellungen herzustellen, während sie für die jüngere Zeit auf die Wiedereinweihung des Tempels nach dem babylonischen Exil zielt.²⁸

Auch der masoretische Text hat ein neues chronologisches System, und auch er zielt auf eine Tempelweihe, nämlich auf die Wiedereinweihung des Tempels nach der syrisch-hellenistischen Krise im Jahr 164 v.Chr. (als dem Jahr 4000 nach der Schöpfung).

2.3 Die Herrschaft der Makkabäer als Hintergrund für den Aufstieg des MT

Das gemeinsame Ziel der chronologischen Systeme ist die Einweihung des bedeutendsten, zentralen Heiligtums. Während bei den Jerusalemer Traditionen²⁹ Kontinuität zwischen erstem und zweiten Tempel vorausgesetzt ist,³⁰ kommt es in der hellenistischen Krise des 2. Jh.s zu einer bedeutenden Veränderung: Die zadokidische Priesterschaft hatte sich dem Hellenismus angepasst, den Glauben der Väter preisgegeben und sich der Verehrung des Zeus angeschlossen bzw. zumindest die Identifikation von JHWH mit Zeus zugelassen. Im Gegenzug führte der Aufstand der Makkabäer nicht nur zur Wie-

²³ JEPSEN, A.: *Chronologie* (1929).

²⁴ HUGHES, J.: *Secrets*.

²⁵ KOCH, K.: *Sabbatstruktur*, 68-69.

²⁶ RÖSEL, M.: *Übersetzung*.

²⁷ „Die Chronologie des Samaritanus hat offensichtlich das Jahr 2800 als Datum für die Gründung des Heiligtums auf dem Garizim im Blick...“, RÖSEL, M.: *Übersetzung*, 135.

²⁸ RÖSEL, M.: *Übersetzung*, 136-148.

²⁹ Beim Garizim stellte sich das Problem offensichtlich nicht.

³⁰ Vgl. das Geschichtsbild der Chronik, wo – sowohl baulich wie institutionell – die nachexilischen Gegebenheiten schon durch David und Salomo etabliert wurden.

derherstellung der JHWH-Verehrung und des traditionellen Tempelkultes im Jahr 164 v.Chr., sondern in weiterer Folge auch zur Installation einer neuen Priesterschaft am Jerusalemer Tempel. Mit dem Makkabäer bzw. Hasmonäer Jonathan waren ab 152 königliche und priesterliche Funktionen in einer Hand vereint. „Er [Jonathan] residierte zunächst in Michmas, siedelte jedoch 152 v. Chr. nach Jerusalem über und wurde dort Hoherpriester – der erste in einer langen Reihe hasmonäischer Hoherpriester, die bis hinab in herodianische Zeiten reicht. Als bald erhielt er auch die Insignien politischer Macht und legte sozusagen den Grundstein zum hasmonäischen Königtum.“³¹

Wie oben dargestellt, wurde das Jahr 164 v. Chr. als Datum der Wieder- einweihung des Tempels zum Zielpunkt der geänderten Chronologie des masoretischen Textes. Diese Änderung erfolgte gewiss nicht unmittelbar nach 164, sondern wahrscheinlich etwas später, als die hasmonäische Herrschaft und das hasmonäische Hohepriestertum etabliert waren. „... die hasmonäische Priesterschaft hat die für sie grundlegende Bedeutung der Neugewinnung des Tempels in das Zahlensystem der Tora eingetragen. Vielleicht sind es sogar die hasmonäischen Fürsten selbst, die ihr Regiment als Anbruch einer messianischen Zeit für Israel dadurch aus der Heiligen Schrift legitimierten?“³² Diese Adaption des chronologischen Systems wird nicht unmittelbar nach 164 v.Chr. erfolgt sein, sondern nach der faktischen Etablierung der hasmonäischen Herrschaft und vor allem des hasmonäischen Hohepriestertums, d.h. nach 152 v. Chr., andererseits aber auch nicht zu weit davon entfernt. Somit ist am ehesten an den Zeitraum zwischen 150 und 120 v. Chr. zu denken.

Wie gesagt bietet der proto-masoretische Text eine gute alte Tradition, die in vielen Fällen ebenso alt oder älter ist als die anderen Texttraditionen. Der wesentliche Punkt ist die Neugestaltung des chronologischen Systems und ihr Bezug zur makkabäischen Revolte.³³ Offenbar brachten die Makkabäer sozusagen die ihnen vertraute Form des biblischen Textes mit, und dieser Text erhielt dann von Jerusalem aus seine dominante Stellung.

³¹ DONNER, H.: *Geschichte Israels*, 486.

³² KOCH, K.: *Sabbatstruktur*, 68.

³³ Möglicherweise sind auch andere Textänderungen bzw. Lesarten mit den Makkabäern bzw. Hasmonäern zu verbinden, z.B. Am 9,12: In dem bekannten Text über die Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids heißt es: „... sodass sie den Rest Edoms besitzen, und (den Rest) aller Nationen die bei meinem Namen gerufen sind, spricht JHWH, der das tun wird.“ Die LXX liest τῶν ἀνθρώπων, womit אדם ('adam') an Stelle von אֶדוֹם ('edom') vorausgesetzt ist. Den Rest Edoms zu besitzen, passt zwar zur Wiedererrichtung der davidischen Herrschaft, ist aber im Rahmen dieser eher universalen Ankündigung auffallend punktuell. Die Lesart 'adam' bzw. τῶν ἀνθρώπων paßt besser zum parallelen Begriff der Nationen. Die Lesart 'edom', wie sie im masoretischen Text durch die Hinzufügung des ו als mater lectionis angezeigt wird, würde dagegen gut zur hasmonäischen Eroberung Edoms im Jahr 128 v. Chr. passen.

Dass die Verbreitung des masoretischen Textes von Jerusalem, aus dem Bereich bzw. der Bibliothek des Jerusalemer Tempels erfolgte, ergibt sich aus dem auf den Tempel zielenden chronologischen System des masoretischen Textes und aus dem Faktum der relativ rasch erreichten und praktisch vollständigen Dominanz dieser Textform. Von wo aus sonst hätte diese alsbaldige und weitgehende Durchsetzung des masoretischen Textes erfolgen können? Einzig von der Autorität des Tempels her lässt sich die relativ rasche und praktisch vollständige Durchsetzung des masoretischen Textes erklären.

2.4 *Der Aristeasbrief als Zeugnis für die neue Situation*

Das erreichte Ergebnis findet eine Bestätigung durch den Aristeasbrief.³⁴ Bei der Bezugnahme auf den Aristeasbrief sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Die eine Ebene ist die erzählte Welt, nämlich die Entstehung der Septuaginta in der Mitte des 3. Jh. v. Chr. Die historische Relevanz dieser Ebene ist umstritten, alleine schon deswegen, weil der Aristeasbrief deutlich fiktiv ist und aus wesentlich späterer Zeit stammt. Die andere Ebene ist die Zeit des Erzählers bzw. Autors des Briefes. Offensichtlich schrieb der unbekannte Verfasser, also „Pseudo-Aristeas“, in einem erheblichen zeitlichen Abstand von den von ihm erzählten Ereignissen. Die wichtigsten sprachlichen und inhaltlichen Indizien sprechen für eine Entstehung in der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr., und zwar wahrscheinlich um 120 v. Chr.³⁵

Der Aristeasbrief beschreibt die großartigen Ereignisse um die Entstehung der Septuaginta. Diese Übersetzung der heiligen Schriften des Judentums wurde zwar in Alexandrien, dem geistig-kulturellen Zentrum der damaligen Welt, initiiert und auch erstellt, aber legitimiert und ermöglicht ist sie von Jerusalem her: Der Hohepriester in Jerusalem begrüßt das königliche Ansinnen einer Übersetzung und legitimiert das Projekt. Er – und das heißt: der Jerusalemer Tempel – stellt die wertvollen Handschriften zur Verfügung, die die Textgrundlage bilden, und es sind Jerusalemer Gelehrte, die die Übersetzung, wenn auch in Alexandrien, durchführen. Diese großartige Beschreibung ihrer Entstehung dient aber eigentlich bereits der Verteidigung der Septuaginta. Offensichtlich wurde die Septuaginta zur Zeit des Pseudoaristeas in Frage gestellt. Gegen die Kritik wird ausdrücklich die hohe Qualität der Übersetzung festgestellt. Sie wurde von der Gemeinde in Alexandria

³⁴ Für den Text des Briefes siehe MEISNER, N.: *Aristeasbrief*.

³⁵ MEISNER, N.: *Aristeasbrief*; BICKERMAN, E.: *Datierung* (1930), datierte etwas früher auf zwischen 145 und 127 v. Chr.; MURRAY, O.: *Aristeasbrief*, 574, nimmt andererseits „gegen Ende des 2. Jh. v. Chr.“ an.

ausdrücklich anerkannt und andererseits auch vom König und seinen Gelehrten in ihrer Qualität gelobt.

Für eine Diskussion in Alexandrien würden diese Aussagen eigentlich genügen. Das Hauptgewicht der Verteidigung wird aber auffallenderweise auf Jerusalem gelegt: Von dort aus wird das Projekt legitimiert, von dort kommt die Textgrundlage und von dort kommen die Übersetzer. Historisch gesehen ist es am wahrscheinlichsten, dass die Übersetzung von Übersetzern angefertigt wurde, die im Bereich der Zielsprache lebten, d.h. durch griechisch sprechende Juden in Alexandria, und zwar auf der Basis von in der jüdischen Gemeinde Alexandriens vorhandenen und anerkannten Handschriften. Das Herbeiholen von Handschriften und Übersetzern aus Jerusalem ist demgegenüber wenig wahrscheinlich und eines der Hauptargumente gegen die Historizität des Berichtes. Offensichtlich gehören diese Aussagen so wie die ausdrückliche Legitimation durch den Hohepriester wesentlich zur Verteidigungslinie des Pseudoaristeas. Daraus lässt sich aber umgekehrt schließen: Die Kritik an der Septuaginta kam aus Jerusalem und bezog sich nicht nur auf die Qualität der Übersetzung als solche, sondern auch auf die Textgrundlage. Offensichtlich entdeckte man in der Zeit des Pseudoaristeas, d.h. um etwa 120 v. Chr., Unterschiede zwischen den im Umlauf befindlichen Septuagintatexten und dem nun vorherrschenden hebräischen, d.h. dem masoretischen, Text. Vermutlich entzündeten sich die Beobachtungen und die Diskussionen zunächst weniger am Übersetzungsstil, sondern an unmittelbar evidenten Beobachtungen wie unterschiedlicher Textbestand bei einzelnen Büchern und divergierenden Zahlenangaben. Jedenfalls führten die Beobachtungen zu Kritik an der ursprünglichen Septuaginta, und Pseudoaristeas verteidigt die Septuaginta durch den Hinweis auf die Herkunft der Texte und der Übersetzer aus Jerusalem und durch den Hinweis auf die hohepriesterliche Legitimation der Übersetzung. – Diese Beobachtungen bestätigen das Bild, dass der masoretische Text in Folge des makkabäisch-hasmonäischen Königtums und Hohepriestertums seine Vorherrschaft und Verbreitung erlangte.

3 ERGEBNIS

Während in der frühjüdischen Zeit zunächst eine Vielfalt der hebräischen Textformen des Alten Testaments bestand, ist ab dem 1. Jh. v. Chr. klar die Dominanz des (proto)masoretischen Textes zu erkennen. Die Vorherrschaft des masoretischen Textes entstand in Folge der Ereignisse der Makkabäerzeit und durch das hasmonäische Königtum und Hohepriestertum. Der Hinweis auf die zeitgeschichtlichen Ereignisse wurde zumindest in Form einer

geänderten Chronologie, möglicherweise auch durch weitere Textänderungen in den masoretischen Text eintragen.³⁶ Die dominante Stellung des masoretischen Textes und die Unterschiede im Textbestand führten zu Kritik an der Septuaginta. Das Faktum und die Art der Verteidigung der Septuaginta im (Pseudo)aristeeasbrief um etwa 120 v. Chr. bestätigen das vorgetragene Bild der textgeschichtlichen Entwicklung.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALBRIGHT, W.F.: *New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible*. In: BASOR 140 (1955), 27-33.
- BARTHÉLEMY, D.: *Les d'avanciers d'Aquila* (VTS 10). Leiden 1963.
- BARTHÉLEMY, D.: *Prise de position* In: D. Barthélemy: *Étude d'histoire du texte du l'Ancien Testament* (OBO 21). Fribourg 1978, 267-269.
- BICKERMAN, E.: *Zur Datierung des Pseudo-Aristeeas*. In: ZNW 29 (1930) 280-296.
- BOGAERT, P.-M.: *Le livre de Jérémie en perspective – les deux rédactions antiques selon les travaux en cours*. In: RB 101 (1994), 363-406.
- CROSS, F.M.: *The contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text*. In: IEJ 16 (1966) 81-95.
- CROSS, F.M.: *The Fixation of the Text of the Hebrew Bible*. In: ders., *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore - London 1998, 205-218.
- DEXINGER, F.: *Das Garizingebot im Dekalog der Samaritaner*. In: FS W. Kornfeld. Wien 1977, 111-113.
- DONNER, H.: *Geschichte Israels*. Stuttgart – Berlin - Köln² 1995.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N.: *The Septuagint in Context*. Introduction to the Greek Versions of the Bible. Leiden 2000.
- GREENSPOON, L.: *Recensions, Revisions, Rabbinics*. Dominique Bartélemy and Early Developments in the Greek Traditions. In: Textus 15. Jerusalem 1990, 153-167.
- HENGEL, M.: *Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*. In: M. Hengel - A.M. Schwemer: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT) 72. Tübingen 1994, 182-284.
- HUGHES, J.: *Secrets of the Time*. Myth and history in biblical chronology (JSOT.S 66). Sheffield 1990.

³⁶ Diese Eintragungen, z.B. die andere Lesung in Am 9,12, müssen nicht mit der Änderung des chronologischen Systems zusammenfallen, sondern können sukzessiv erfolgt sein.

- JEPSEN, A.: *Zur Chronologie des Priesterkodex*. In: ZAW 47 (1929), 251-255.
- KOCH, K.: *Sabbatstruktur der Geschichte*. In: ders., Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Neukirchen 1996, 45-76.
- KREUZER, S.: *Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments*. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts. In: ThLZ 127 (2002), 127-156.
- KREUZER, S.: *Zur Priorität von Exodus 12,40 MT*. Die chronologische Interpretation des Ägyptenaufenthalts in der jüdischen, samaritanischen und alexandrinischen Exegese. In: ZAW 103 (1991), 252-258.
- MAIER, J.: *Das Judentum*. Von der Biblischen Zeit bis zur Moderne. Bindlach ³1988.
- MAIER, J.: *Die Qumran-Essener*. Die Texte vom Toten Meer. Bd. 1. München 1995.
- MEISNER, N.: *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1). Gütersloh ²1977.
- MUNNICH, O.: *La Septante des Psaumes et le groupe kaige*. In: VT 33 (1983), 75-89.
- MURRAY, O.: *Aristeasbrief* (RAC.S 1) 2001.
- RÖSEL, M.: *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223). Berlin u.a. 1994.
- SKEHAN, P.: *The Qumran Manuscripts and Textual Criticism* (VTS 4). Leiden 1957.
- TALMON, S.: *The Old Testament Text*. In: P.R. Ackroyd - C.F. Evans (Hg.), The Cambridge History of the Bible. Bd. 1. Cambridge 1970, 159-199.
- TOV, E.: *Der Text der hebräischen Bibel*. Handbuch der Textkritik. Stuttgart 1997.
- TOV, E.: *Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda – eine neue Synthese*. In: U. Dahmen - A. Lange - H. Lichtenberger: Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel. Neukirchen 2000, 1-34.
- TOV, E.: *The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History*. In: J.H. Tigay (ed.), Empirical Models for Biblical Criticism. Philadelphia 1985, 211-237.
- ULRICH, E.: *The Septuagint Manuscripts from Qumran*. A Reappraisal of their Value. In: ders., The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible. Grand Rapids - Leiden 1999, 165-183.
- WÜRTHWEIN, E.: *Der Text des Alten Testaments*. Stuttgart ⁴1973.

II. TEIL: AUSWEITUNG VON HORIZONTEN WEITERFÜHRUNGEN IM LICHT DES OSTERGESCHEHENS

BIBLISCHE LESARTEN ZUR ANTHROPOLOGIE DES EBENBILDMOTIVS*

Robert Oberforcher, Innsbruck

Es ist eine seltsame Diskrepanz feststellbar zwischen dem literarischen Befund, dass in der Gesamtbibel das Ebenbildmotiv eigentlich selten zur Sprache kommt (in der Hebräischen Bibel 3 mal; in der Septuaginta 5 mal; im NT 8 mal) und dennoch eine eminente Wirkungsgeschichte (geringer im Judentum) im Christentum und seiner Theologieggeschichte entfaltet hat.¹ Hier haben sich zwei unterschiedliche Auslegungslinien ausgeprägt. Die scholastisch bestimmte katholische Theologie hat, ausgehend vom Septuagintakanon (über die Vulgata mit ihrem Begriffspaar: *imago – similitudo*) im Rahmen der „natürlichen Theologie“ die Ebenbildqualität für die theologische Anthropologie lange Zeit ausgewertet und ging von einer bleibenden Konstituente des Menschseins aus. Hingegen drang die reformatorische Theologie seit Luther auf eine Neuinterpretation, indem sie entschlossen die atl. Ebenbildaussage und das mit ihr verbundene Menschenbild von der christologischen Transformation des Ebenbildmotivs her verstand. Diese setzt aber im allgemeinen voraus, dass die Ebenbildlichkeit des adamitischen Menschen durch Sünde und Tod verloren gegangen sei und in Christi Erlösungstat neu begründet wurde. So entstand an Stelle des atl. dualen Modells Gott – Mensch (Urbild – Abbild) ein ntl. triadisches Modell: Gott – Christus – Mensch (Urbild – Abbild 1 – Abbild 2 von Abbild 1). Für lange Zeit galt in der systematischen Theologie die Gottebenbildlichkeit als „eine fundamenta-

* Meinen Glückwunsch zum 60. Geburtstag verbinde ich mit der dankbaren Erinnerung an eine über 30-jährige bibelwissenschaftliche Nachbarschaft, in der ich immer wieder von der exegetischen und hebraistischen, aber auch der PC-bezogenen Kompetenz und Hilfsbereitschaft des geehrten Kollegen profitieren durfte.

¹ Neben *TRE VI* (1980), 499-501 (H. CROUZEL) und 505-514 (A. PETERS) vgl. den Überblick bei SCHEFFCZYK, L.: *Frage*.

le Grundformel biblisch-christlicher Anthropologie². In der Imago-Dei-Lehre ist „die Summa der Schrift konzentriert“³.

Im Zuge der modernen Exegese der letzten 100 Jahre eröffnete sich nun für die von beiden Interpretationsvarianten zugrundegelegte Textbasis ein literarisches und linguistisches Neuverständnis, sodass weder die Eintragung der Septuagintadeutung in den hebräischen Grundtext noch die christologische Textauslegung für die Erhebung der ursprünglichen Textaussagen vertretbar schien. In dieser Hinsicht ist durch die Flut exegetischer Veröffentlichungen hindurch ein klarer Forscherkonsens erreicht. Sobald es jedoch um die präzise Fassung des Textverständnisses geht, gehen die Meinungen, Thesen und Auslegungspositionen beinahe unvereinbar auseinander. Es wird in der folgenden Darlegung darum gehen, im Gespräch mit den linguistischen, literarischen und religionsgeschichtlichen Vorschlägen die jeweiligen Textzitate des Ebenbildmotivs in der Bibel auf ihre bibeltheologische Grundaussage hin abzuhorchen. Dabei soll das Hauptaugenmerk auf der Erschließung von Aspekten der theologischen Anthropologie liegen. Denn die entsprechende Leitfrage „Was ist der Mensch?“ (Ps 8,5; 144,3f; Ijob 7,17) kann schon nach dem Sinngefälle von Ps 8 die Antwort finden: „Der Mensch ist Ebenbild Gottes“. Aus der Zusammenstellung aller Ebenbildzitate in der Gesamtbibel lässt sich ein wirkungsgeschichtlich eindrucksvoller Befund erheben. *Das Ebenbildmotiv rückt in unterschiedliche Kontexte ein, in denen seine aktualisierenden Interpretationen neue Akzente freigeben:* in der priester-schriftlichen Urgeschichte, in der hellenistisch geprägten Weisheitsliteratur, im Frühjudentum und in der Gnosis, im Neuen Testament, im rabbinischen Judentum und in der christlichen Theologiegeschichte. Im Folgenden geht es vor allem um die innerbiblische Wirkungsgeschichte der Ebenbildthematik.⁴

² SCHEFFCZYK, L.: *Frage*, XL.

³ SCHLINK, E.: *Die biblische Lehre von der Ebenbildlichkeit Gottes*. In: SCHEFFCZYK, L.: *Mensch*, 104. Interessant ist die Feststellung von Emil Brunner: „Die Lehre von der imago Dei ist von Plato bis Hegel der Grundgedanke des Idealismus“ (zitiert von WENDLAND, J.: *Die Lehre von der Ebenbildlichkeit Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie*. In: SCHEFFCZYK, L.: *Mensch*, 334).

⁴ Knappe Seitenblicke auf die jüdische, gnostische und christliche Reflexion und Rezeption dienen der kontrasthaften Verdeutlichung der biblischen Positionen.

1 DIE EBENBILDAUSSAGEN IN DER PRIESTERSCHRIFTLICHEN URGESCHICHTE

(1) Die erzähldramatische und erfahrungsdichte Gestaltung der jahwistischen Urgeschichte (Gen 2-11)⁵ handelt von den großen Weichenstellungen und Krisen am Beginn der Menschheitsgeschichte und schuf darin ein facettenreiches theologisches Menschenbild. Die anthropologische Grundlegung gestaltet J in dem spannungsvollen Zueinander von Menschenschöpfung und Paradiesgeschichte als der Krise dieses Ursprungs (Gen 2 und 3).

Die menschliche Konstitution wird in bildintensiver und dennoch theologisch akzentuierter Weise in ihrer doppelten Rückbindung gesehen: einerseits besteht der Mensch als „Erdling/אדם“ aus Ackererde/אדמה und andererseits gibt Gott ihm Lebensodem. Doch die volle Menschwerdung des als defizient empfundenen Erstmenschen vollzieht sich in drei Schritten über die Integration der Tierwelt durch die Namensgebung und durch die Erschaffung der Lebensfrau/חווה (nicht mehr aus Ackererde, sondern aus Adamsstoff - um größtmögliche Nähe und Zugehörigkeit zueinander sicherzustellen!). In ganz anders als in Gen 1 eingesetzter Bildsymbolik begreift sich der Schöpfungsmensch von Gott her und zugleich aus der Erde als „irdisch“.

(2) Demgegenüber entwirft die Priesterschrift eine völlig neue Konzeption von Entstehung und Wesensart des Menschen. Dabei unterscheidet sich einmal die Großkomposition ihrer Urgeschichte durch die scharfe Polarität von Schöpfung und Fluterzählung. War bei J Gründung und Scheitern des von Gott geschaffenen Schöpfungsmenschen auf eine ganze Erzählsequenz ausgedehnt (Gen 2 + 3-11), so stellt P die Welschöpfung (Gen 1) und die Fluterzählung als Schöpfungskrise (Gen 6-9) in direkte narrative Abfolge. Dazwischen geschaltet ist lediglich die Adamgenealogie (Gen 5), welche die Kontinuität vom Schöpfungsmenschen zur Menschheit in ihrer Geschichte darstellt.

Für P ist die Einbettung der Menschenschöpfung in eine detailliert dargestellte Welschöpfung entscheidend. Dieser ganze Schöpfungstext ist in einem monumentalen hymnisch geprägten Sprachstil gestaltet, der in der Rhythmik der siebenfachen Billigungsformel (mit ihrer Höhepunktaussage 1,31 „sehr gut“) auf die Grundaussage höchster Schöpfungsqualität zielt. Ein großartiges JA des Schöpfers zu seiner Welt und sein souveränes Wirken zum Aufbau einer differenzierten Wohlordnung des Kosmos wird zur theologischen Prämisse für die Grundüberzeugung vom Höchstwert des Lebens.

⁵ Die literarhistorische Problematik der Literaturebenen wie ihrer redaktionellen Verfassung in der Urgeschichte wird hier zurückgestellt, da es lediglich um das inhaltlich-thematische Eigenprofil der beiden Großtexte geht.

Alles Leben soll sich ungefährdet und reich entfalten können. Gottes Souveränität und Kompetenz setzt sich aber zugleich in eine Beschreibung der Schöpfungswelt um, der jeder numinose und dämonische Einschlag fehlt. Diese antimythische Akzentsetzung – bei gleichzeitiger kritischer Rezeption mythologischer Schöpfungs Traditionen – verdichtet sich im Ausdruck eines analogie losen Schaffens durch das Wort „erschaffen/ברא“.

Von diesem dominanten Binnenkontext mit seinen spezifischen Akzentuierungen und theologischen Implikationen ist nun die Menschenschöpfung zu bestimmen. Ihrer Darstellung wird auffällig Raum gegeben (1,26-30). Der Einsatz der neuen Schöpfungsinitiative Gottes (v. 26) ist nicht mehr das bisherige Schöpfungsbefehlswort. Jetzt kommt ein ganz neuer Ton auf: „Lasst uns Menschen machen ...!“ (1,26) Diese feierliche Selbstaufforderung als Beschluss in einem rätselhaften Wir wird meist als Majestäts- oder Entscheidungsplural verstanden, da der an sich naheliegende Gedanke des Hofstaates (wie in den vergleichbaren altorientalischen Mythen) für die ganz im Monojahwismus denkende Priesterschrift kaum in Frage kommt.⁶

Zum eigentlichen Formulierungshöhepunkt wird die nähere Qualifikation des Schöpfungsmenschen, wie ihn Gott schaffen möchte:

„Laßt uns Menschen/אדם machen als unser Bild/בצלם, uns ähnlich/כדמות.
Und es schuf/ברא Gott den Menschen als sein Bild/בצלם,
als Bild Gottes/אלהים schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.“
(1,26-27)

Zum ersten Mal wird ein Geschöpf in seinem Bezug zum Schöpfer charakterisiert. Mit dieser Präzisierung des Schöpfungsmenschen ist das berühmte Thema der „(Gott)Ebenbildlichkeit“ benannt. Heute wird jedoch diese kreative Formulierung als problematisch empfunden, da in ihr ein schwer lösbares Sprachproblem des Urtextes steckt. Der schöne und traditionsreiche Ausdruck „Ebenbild“⁷ im Sinn von Gleich- und Ab-Bild leitet sich mehr von einer bestimmten Übersetzung der beiden Präpositionen ab: כ = „nach“ und כ = „gemäß“; also „nach unserem Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit“. Dabei kann die Vorstellung mitschwingen, dass der Mensch als Abbild eines Urbil-

⁶ O. Kaiser legt sich nach Abwägung des Für und Wider doch für den „kommunikativen Plural“ einer Beratung Gottes mit seinem Hofstaat fest, auch wegen altorientalischer Analogien (KAISER, O.: *Gott*, 302-303, mit der vagen Bemerkung, P wisse mehr „über die himmlische Welt, als sie berichtet.“). Darüber hinaus soll v.26 inhaltlich die „Schaffung des Menschen als des Ebenbildes der Himmlischen“ gemeint sein (308). Angemessener erscheint die Charakterisierung: „Hervorgehoben werden soll die Einzigkeit, Freiheit und Unbedürftigkeit Gottes bei der Erschaffung des ... Menschen durch kritische Integration traditioneller Elemente“ (STECK, O. H.: *Schöpfungsbericht*, 141).

⁷ Bereits alt- und mittelhochdeutsch bedeutet „eben/eban“ gleich, genau, richtig. Ebenbild akzentuiert also eine präzise und genaue bildhafte Darstellung von jemandem (meist verwandtschaftlich). „Gottebenbildlichkeit“ sollte also, wenn man den traditionellen Ausdruck beibehält, nicht als Gleichheitsaussage missverstanden werden.

des gedacht sei. Demnach hätte Gott den Menschen nach einem Urbild von sich selbst (das zwischen Gott und Mensch stünde) geschaffen, was freilich erst durch Philo (1. Jh. n.Chr.) im Kontext der platonischen Religionsphilosophie virulent wird (dazu 2.1). Gefährlich wird diese Interpretationsrichtung, sobald sie eine besondere Nähe des Menschen zum Wesen und Sein Gottes suggeriert. Eine derartige metaphysische Zuspitzung der Aussage war jedoch dem hebräischen Denkhorizont nicht zugänglich. Um solch missverständliche Konnotationen abzuweisen, übersetzt man heute meist „als Bild Gottes“.⁸ Die substantielle Aussage, die durch „als unser Bild“ stärker getroffen ist als durch „in/nach unserem Bild“, ist jedenfalls so zu bestimmen, dass *der Schöpfungsmensch in einem exklusiven Verhältnis zum Schöpfer steht*.⁹ In einzigartiger Entsprechung und Beziehung zu Gott gewinnt der Mensch eine in der Welt singuläre Würde und Spitzenposition.¹⁰ Von Gott her soll (!) der Mensch „Krone der Schöpfung“ sein.¹¹

Was aber bedeutet diese Qualifizierung des Menschen als (Ab-)Bild Gottes inhaltlich, was an Gott bildet der Mensch ab, macht er von Gott sichtbar? Im letzten Jahrhundert wurde im Zuge der Wiederentdeckung der altorientalischen Kulturen und Religionen eine hochinteressante Analogie zur Ebenbildaussage zugänglich. Sowohl in Mesopotamien als auch in Ägypten gibt es die Überzeugung, dass der König seine Macht als in der Welt sichtbares (Kult-)Bild Gottes repräsentiert. Der König ist die Epiphanie des Gottes. So kann es in assyrischen und babylonischen Texten vom König heißen: „das bleibende Bild des Enlil“, „Bild des Vaters, Erstgeborener des Enlil“, „Herr

⁸ Dazu eine Zusammenstellung der bekanntesten Übersetzungen von Gen 1,26: „ein Bild, das uns gleich sey ... schuf den Menschen Im zum Bilde“ (Lutherbibel 1545); „ein Bild, das uns gleich sei ... zu seinem Bilde“ (Revidierte Lutherbibel); „nach unserem Bild, uns ähnlich“ (Zwinglibibel); „in unserem Bild, nach unserem Gleichnis“ (Buber-Rosenzweig); „in unserem Bild, uns ähnlich ... nach seinem Bild“ (Elberfelder Bibel); „nach unserem Bilde, uns ähnlich“ (JB); „als unser Abbild, uns ähnlich“ (NJB = EÜ); „ein Wesen, das uns ähnlich ist“ (Gute Nachricht); „à notre image, selon notre ressemblance“ (TOV); „in our image, after our likeness“ (KJV); „in our image according to our likeness“ (New RSV).

⁹ „So ist der „Mensch als Ebenbild Gottes in einer besonderen Weise auf Gott als sein Urbild bezogen“ (GROSS, H.: *Gottebenbildlichkeit*, 90).

¹⁰ Es gibt noch immer keinen festen Konsens, ob man die Präpositionen im Sinne von *bet esentiae* („als“) oder von *bet normae* („nach/gemäß“) zu bestimmen hat. Vor allem die hebraistische Kompetenz von E. Jenni lässt viele sich für ersteres entscheiden. Er übersetzt: „als unser Abbild, was wie wir/uns gleich ist“ (JENNI, E.: *Ausdrücke*, 206). Es geht um einen „pleonastischen Ausdruck für Vergleichbarkeit“ (ebd.). Doch gibt J. Scharbert nach wie vor zu bedenken, dass es keine letzte hebraistische Klärung gibt, so dass die Übersetzung „in/mit“ gerechtfertigt ist. (SCHARBERT, J.: *Mensch*, 248). L. Ruppert unterstützt und vertieft die Position von Scharbert zu den Präpositionen wie zu den Bildausdrücken, sieht aber demut(Gestalt) und sālām(Bild) in überlieferungsgeschichtlich unterschiedlicher Herkunft, man könne eine „P-eigene sālām-Anthropologie“ erkennen (RUPPERT, L.: *Genesis*, 84-89).

¹¹ Im Sinne der Schöpfungsidealität von Gen 1, welche allen Anthropozentrismus entschärft und rückbindet in eine dominante Theozentrik.

der Länder, die Statue des Schamasch (Sonnengottes) ist er“, „das Bild des Gottes Bel“. Diese Sicht ist wohl von der ägyptischen Königsideologie beeinflusst, denn hier kann Pharao so qualifiziert werden: der Sonnengott Re nennt sich „das strahlende Abbild, aus mir hervorgegangen“, „mein geliebter Sohn, aus meinen Gliedern hervorgegangen, mein Ebenbild, das ich auf die Erde gegeben habe“, „als seine Statue/Bild hat Re dich eingesetzt, zur Rettung der Schiffbrüchigen“.¹²

Während in dieser mythisch geprägten Königsideologie der Pharao/Großkönig Gottes Sohn und seine wesenhafte Entsprechung ist, vergegenwärtigt er als Kultbild bzw. Kultstatue in seiner Person die Macht des Gottes gegenüber den Menschen und der Welt. Im abgeleiteten Sinn werden an den Grenzen des assyrischen Herrschaftsbereichs Königsstatuen aufgestellt, um auch dort noch die Macht des Königs präsent zu halten. So gilt allgemein für die altorientalische Ikonographie: in Bild und Statue ist die königliche und letztlich die göttliche Herrschermacht repräsentierbar und vergegenwärtigt. Auf diesem Hintergrund gewinnt die biblische Ebenbildaussage schärfere Konturen. Der Mensch als Bild und Statue Gottes enthält zwei Akzente: 1. Repräsentanz des Schöpfers als dessen Mandatar und Wesir. Der Mensch wird zum Medium des Wirkens Gottes, in ihm wird Gott zugänglich. 2. Autorität und Legitimation des Menschen mit Betonung der Vollmacht und Kompetenz, in der Welt zu wirken. So ist Ebenbild-Sein Ausdruck einer qualifizierten Schöpfungsverantwortung. *Als Bild und Statue Gottes steht der Mensch somit in einer doppelten Rückbindung und Ausrichtung: einerseits auf Gott hin und andererseits auf die Welt hin.* Gottes- und Weltbezug charakterisieren das Wesen des Menschen.

In der heutigen Exegese gibt es eine starke Tendenz, über das Verständnis von *bet essentiae* in 1,26f sowie im Blick auf den Herrschaftsauftrag (1,26.28) die Übersetzung „als Bild Gottes“ strikt funktional zu verstehen und von einer möglichen Wesensbestimmung des Menschen von Gott her wegzukommen. So zieht Norbert Lohfink jüngst folgendes Resümee dieser Diskussion: „Die Rede vom Menschen als gottähnlichem Wesen (ist) zu ersetzen durch die Rede vom Menschen als Statue Gottes im Kosmos“.¹³ Dieses Entweder–Oder von Wesensaussage und Funktionsaussage hat die bisherige Diskussion bestimmt, wobei es natürlich angesichts eines längeren theologiegeschichtlichen Trends weg von jeder desavouierten Wesensmetaphysik sehr leicht fiel, sich auf die Seite von Funktionsaussagen zu stellen. Da Metaphysik in der Bibel ohnehin anachronistisch wäre, würde diese Entscheidung jedem selbstverständlich sein. Ohne auf die philosophische Problematik (gibt es reine Funktionalität ohne einhaftende Disposition beim Menschen?) eingehen zu können, möchte man aber dennoch ein gewisses Bedenken anmelden angesichts dieser so erfolgreichen, aber nicht unproblematischen

¹² Vgl. dazu ausführlich und mit systematischer Auswertung des Textbefundes OKINGA B.: *Gottebenbildlichkeit*. Zu beachten bleiben aber auch die älteren traditionsgeschichtlichen Darstellungen und religionsgeschichtlichen Auswertungen bei SCHMIDT, W. H.: *Schöpfungsgeschichte*, 136-142 und WESTERMANN, C.: *Genesis*.

¹³ LOHFINK, N.: *Gottesstatue*, 32.

schen und verengenden Interpretationsalternative (die zu einer Einschränkung der Ebenbildaussage führt!).

Gewiss hatte schon Westermann einer simplen Wesensaussage in der Ebenbildlichkeit den Abschied gegeben: gehe es in ihr doch um ein „Geschehen zwischen Gott und Mensch, nicht aber eine Qualität des Menschen an sich ... (Ebenbildlichkeit) hat explikativen Charakter“.¹⁴ Zugleich ist festgehalten: dabei „wird die Eigentlichkeit des Menschen in dem Gegenüber zu Gott gesehen“. Gerhard von Rad hat eine etwas oszillierende Position vertreten, wenn er einerseits den „Menschen als elohimgestaltig“ sieht und meint: „In der Ganzheit seines Wesens ist er gottesbildlich“ und andererseits klar festhält: „Von der Gabe selbst ist weniger die Rede als von der Aufgabe ... (der) Herrschaft in der Welt.“ So dass er letztlich zur Aussage kommt: „Das Entscheidende an seiner Ebenbildlichkeit ist also seine Funktion an der ausermenschlichen Welt“.¹⁵ Vor allem Walter Groß hat sich in mehreren Beiträgen¹⁶ entschieden für ein ausschließlich funktionales Verständnis als maßgeblicher Aussage ausgesprochen. Der Mensch als Bild Gottes ist „Funktions-, nicht eine Qualitätsaussage“.¹⁷ (Letztere sei erst über die Septuaginta in die Auslegungsgeschichte hineingekommen). Demnach müsse man 1,26 final und nicht konsekutiv übersetzen: „damit sie herrschen über...“. Denn „die Gottebenbildlichkeit ist selbst eine funktionale Aussage ... (Er) ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen.“¹⁸ So kann es zur generellen Interpretation kommen, dass P in der Urgeschichte überhaupt(!) „nicht vom Gottesverhältnis des Menschen“ handelt ... Die Blickrichtung geht vom Menschen zu den Wesen unter ihm, nicht vom Menschen zu Gott.“¹⁹ Wenn hingegen die nachbiblische Wirkungsgeschichte in Patristik und Dogmatik die Imago-Dei-Lehre gemäß der Septuaginta entfaltet, „löst sich das Theologumenon der Gottebenbildlichkeit nahezu vollständig von seinem biblischen Fundament.“²⁰

In dieser Argumentation spielt auch die religionsgeschichtliche Analogie vom Großkönig/Pharao als Gottesstatue und ihrer Machtrepräsentanz eine wichtige Rolle.²¹ Doch zeigt sich gerade hier, dass man mit der strikten Alternative Wesen oder Funktion nicht weiterkommt. Denn die „magisch-zeichenhafte Präsenz“²² des Gottes in der Kultstatue oder auch des Königs in der Grenzstele hat ja die „Funktion“, die Macht und Wirklichkeit des Gottes bzw. des Königs nahezubringen. Das „Bild vergegenwärtigt also Herrschermacht“, betont Klaus Koch zu Recht. Er sieht in Gen 1,26f geradezu eine „innere Wesensähnlichkeit zwischen Menschheit und Gottheit behauptet.“²³ Jedenfalls liegt hier eine Relationsbestimmung vor, die den Menschen von Gott her begreifen will und eben nicht nur auf die Welt hin.²⁴ So kann auch Loh-

¹⁴ WESTERMANN, C.: *Genesis*, 217-218.

¹⁵ VON RAD, G.: *Genesis*, 38-39.

¹⁶ GROSS, W.: *Priesterschrift; Gottebenbildlichkeit; Statue*.

¹⁷ GROSS, W.: *Gottebenbildlichkeit*, 47.

¹⁸ GROSS, W.: *Priesterschrift*, 259-260.

¹⁹ GROSS, W.: *Priesterschrift*, 261. Kann man eigentlich angesichts des dominanten Binnenkontexts göttlichen Schöpfungshandelns in Gen 1 ohne Bezug zu diesem Schöpfer von „Konstitution, Würde und Aufgabe aller Menschen“ (Ders.: *Statue*, 11) sprechen? Dies ist ja auch in einem „Repräsentationsbild“ der Fall, nicht nur im traditionellen „Ähnlichkeitsbild“ (ebd. 20).

²⁰ GROSS, W.: *Gottebenbildlichkeit*, 48.

²¹ Dies wendet L. Ruppert zu einem Argument gegen W. Groß. (Vgl. RUPPERT, L.: *Genesis*, 91).

²² LOHFINK, N.: *Gottesstatue*, 32.

²³ KOCH, K.: *Imago Dei*, 18; 28.

²⁴ Pointiert stellt C. Westermann die Kategorie der Relation den bisherigen Auslegungen gegenüber, indem „die Eigentlichkeit des Menschen in dem Gegenüber zu Gott gesehen wird ...

fink sehr wohl die außerordentliche Qualifikation des Menschen als Gottesstatue nichtfunktional charakterisieren: dieser Mensch ist „das Größte und Heiligste, was Gott geschaffen hat.“²⁵ (Gewiss keine Aussage über Eigenschaften, wohl aber doch eine hohe Qualifikation des Schöpfungsmenschen). Für Benno Jacob ist die Ebenbildlichkeit des Menschen „ein anerkannter Herrscheradel“.²⁶

Die dem Menschen zuerkannte Herrschaftsstellung in der Welt ist eo ipso zugleich eine Anerkennung der singulären Würde des Menschen. Diese ist mit einer reinen Funktionsbestimmung nicht fassbar. Es geht in der Ebenbildaussage letztlich darum, dass die *Schöpfungskompetenz des Schöpfers sich delegiert an die Schöpfungsverantwortung des Menschen, der in diesem Gottesbezug den Maßstab findet, niemals destruktiv, sondern immer kreativ gegenüber der Natur zu wirken. Der Gottesbezug setzt sich um in Weltbezug.* So kann man zutreffend mit Bernd Janowski formulieren: „Herrschaft über die Tiere ist eine Konkretisierung seiner Gottebenbildlichkeit ... doppelte Ermächtigung“.²⁷ Noch umfassender wäre mit Klaus Koch das semantische Feld der Ebenbildkategorie in dieser Weise beschreibbar: „Gottesrelation, kommunikativ geprägte Mitmenschlichkeit, Vermögen zur Gestaltung der Erde und Beherrschung der Tierwelt.“²⁸ Eine semantisch nicht unbegründete Vermittlungsformel schlägt Christoph Dohmen vor: „Demnach gibt Gen 1,26 die Funktion, Gott auf der Erde zu vertreten, an (‘als unsere Statue’), und dazu erhält der Mensch quasi-göttliche Qualitäten (‘wie wir beschaffen’).“²⁹ Um auf die Übersetzungsvariante zurückzukommen: wenn man die Ebenbildaussage als *Etablierung des göttlichen Maßstabes im Menschen* verstehen darf, dann kann auch die Übertragung „nach/in unserm Bild und gemäß/entsprechend uns ähnlich“ durchaus diese Aussage festhalten. Die Septuaginta würde dann eine auf die hellenistische Kulturwelt hin verständliche Aktualisierung versucht haben, die freilich eine theologische Eigendynamik entfaltet hat (siehe 2.1).

Die unvergleichliche Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung signalisiert der dreifache Einsatz des singulären Ausdrucks ברא (erschaffen) als Überbietung von „machen, tun, wirken/עשה“ in v. 27. So kommt das Schöpfungswirken Gottes in der Erschaffung des Menschen zu einem Höhepunkt – auch wenn die eigentliche Zielaussage der Schöpfungsgeschichte von Gen 1 erst mit der Sabbatruhe Gottes am siebten Tag erreicht wird (2,1-3). Die

sein Menschsein in der Beziehung zu Gott gemeint ist“ (*Genesis*, 218). Vgl. den Exkurs zur Auslegungsgeschichte ebd., 203-214.

²⁵ LOHFINK, N.: *Gottesstatue*, 36.

²⁶ JACOB, B.: *Das Buch Genesis*. Stuttgart 2000, 59.

²⁷ JANOWSKI, B.: *Herrschaft*, 194.

²⁸ KOCH, K.: *Imago Dei*, 54.

²⁹ DOHMEN, C.: *Bilderverbot*, 282. Er meint auch sprachliche Anhaltspunkte für eine Auseinandersetzung von P mit dem Bilderverbot benennen zu können. Diese Interpretation von Gen 1,26 hat auch E. Zenger akzeptiert. (*Bogen*, 213-214).

*Ebenbild-Qualifikation des Menschen ist eine eminente Bestimmung der Würde des Menschen und damit eine Spitzenaussage zur biblischen Anthropologie.*³⁰ Dennoch wäre es ein Missverständnis, den Menschen als Kopie Gottes aufzufassen, an der sich Wesenszüge Gottes ablesen ließen.³¹ Denn das Alte Testament weist eine Gestalthaftigkeit Gottes strikt ab: „Eine Gestalt habt ihr ... am Horeb ... nicht gesehen“ (Dtn 4,15 vgl. auch Ex 33,20). So hat man früher oft einen Inhalt der Ebenbildlichkeit gesucht im aufrechten Gang, in der Vernunft, in der Sprachfähigkeit u.a.³²

Der Genesistext selbst baut Signale ein, um diesem Missverständnis zu wehren. So werden jene Begriffe (wie פסל), die beim Bilderverbot unter das Verdikt fallen, gerade nicht eingesetzt, sondern das neutrale גלם Bild/Statue/Standbild.³³ So ist jede magische Bemächtigung Gottes auch in der Gestalt des Menschen ausgeschlossen. Durch die Ergänzung von „Bild/Gestalt“ durch „Ähnlichkeit/Entsprechung“ wird Nähe und Vergleich statt einer denkbaren Gleichheit betont.³⁴ Ferner wird die Bildaussage nicht dem direkten Ich Gottes, sondern einem vagen Wir zugeordnet. Auch die Formulierung „als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn“ wirkt distanzierend: der Mensch ist „elohimgestaltig“. Schließlich wird mit der Bildaussage die Ge-

³⁰ A. Angerstorfer bewertet sie geradezu als „die kühnste Anthropologie, die in der Bibel entworfen und gewagt wird“ (*Sprachproblem*, 40). Wichtig ist dabei auch sein Hinweis, dass die Priesterschrift von einer bestimmten Kulttheologie her die Ebenbildaussage gewinnt, wonach es im Tempel – im Unterschied zum gesamten Alten Orient – ein Kultbild nicht gibt. „P nützt diese Leerstelle für seine Anthropologie“ (42).

³¹ Zwar „sagt die Gottebenbildlichkeit auch etwas über Gott aus, aber nicht darüber, wie er aussieht, sondern, wo er erscheint“ (SCHMIDT, W. H.: *Schöpfungsgeschichte*, 144). Eine etwas komplizierte Interpretation schlägt L. Ruppert vor mit einer überlieferungsgeschichtlichen Trennung der beiden Ausdrücke sālām und demut, so dass man „die P-eigene sālām-Anthropologie (1,26f; 9,6b) von der ihm vorgegebenen demut-Anthropologie (5,1.3) unterscheiden müsse. P habe dabei demut (Gestalt) durch sālām (Bild) entschärft. Der Mensch ist „gottähnlich, nicht aber gottverwandt“ (RUPPERT, L.: *Genesis*, 84;86).

³² Etwas überraschend konstatiert Otto Kaiser nach Darlegung der verschiedenen Aspekte: „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen schloss gestaltmäßige Ähnlichkeit nicht aus, meinte damit aber die Wesensverwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist, der ihm die Unterwerfung der Erde als seinem Lebensraum und die Herrschaft über die Tiere ermöglicht.“ (*Gott des Alten Testaments* 311f; siehe Anm. 6). Diese recht modern anmutende Geistpotenz/רוח des Menschen findet in der Darlegung der anthropologischen Grundbegriffe nur sehr dürftige inhaltliche Entfaltung (vgl. 295).

³³ DOHMEN, C.: *Bilderverbot*, 280-281. Die Priesterschrift setzt sich also mit der unter Vorbehalten formulierten Ebenbildlichkeit – Gott wird „nicht völlig identisch abgebildet“ – mit dem Bilderverbot auseinander. Dass der Mensch damit „quasi-göttliche Qualitäten“ erhalte, ist von daher wohl schon zu stark formuliert. W. Eichrodt hatte schon früher mit der Übersetzung „eine annähernde Entsprechung“ die Intention erkannt, „eine allzu strenge Bindung an Gottes eigene Gestalt zu vermeiden“ (EICHRODT, W.: *Theologie*, 78; 80).

³⁴ Für die patristisch-scholastische Rezeption ist similitudo (= Gnade) theologisch höherwertig als imago (= Natur)! Vgl. dazu TRE VI, 499-501; 507.

schlechterdifferenzierung parallelisiert, also genau jene Konstitution des Menschen als Geschlechtswesen, das ihn absolut von Gott trennt.

(3) Die hier erschlossene Ebenbildaussage ist für die theologische Anthropologie von großer Tragweite, wobei folgende Einsichten festzuhalten sind:

- Während im Alten Orient nur der König/Pharao Gottes Bild und Statue ist und darin dem Volk als wesensmäßig („Sohn Gottes“) verschieden gilt, ist für die Bibel *jeder Mensch, die ganze Menschheit Gottes Bild und Statue*. Dadurch wurde die Ebenbildkategorie „demokratisiert bzw. universalisiert“ (Zenger): es gibt keine essentiellen Unterschiede in religiöser, sozialer, geschlechtlicher Hinsicht. Diese Erkenntnis einer für alle Menschen gleichen Würde vor Gott hat in Gal 3,28 ihr ntl. Pendant.
- Angesichts des unbedingten Bildverbots hat der Mensch vor jeder kulturellen Institution(!) die *exklusive Würde, Gott durch sein Dasein transparent und zugänglich zu machen*. Der „Mensch hat eine königliche Würde und Anteil an der Herrscherwürde Gottes.“³⁵ Die in 9,6 mit Hilfe des Ebenbildmotivs stark betonte Unantastbarkeit nur(!) des menschlichen Lebens ist eine Konsequenz dieser Würdestellung.
- Im Gegensatz zum altorientalischen Schöpfungsmythos wird der *Schöpfungsmensch in seiner Geschlechterpolarität als Ebenbild Gottes* erklärt. Diese Würde des Menschen kommt Mann und Frau gleichermaßen voll zu. So steht auch die Frau in voller Weltverantwortung und Mitarbeit an der Schöpfung (auch wenn P dann genealogisch und kulttheologisch wieder durchgehend androzentrisch argumentieren wird!).
- Wie gleich auszuführen ist, transformiert sich die Ebenbildaussage in einen umfassenden Auftrag zur Weltverantwortung, so dass *jeder Mensch zum Mitarbeiter des Schöpfers wird*, um die Schöpfungsqualität der Welt zu sichern und zu bewahren. Nicht nur in der universalisierenden Ausweitung der Ebenbildqualität auf alle Menschen (gegenüber der altorientalischen Königsprärogative), sondern auch in der Weltverantwortung bietet der biblische Text eine tiefreichende Modifikation altorientalisch-mythischer Denkweise. Diese erkennt Sinn und Ziel der Menschenschöpfung in Arbeitsdienst und Liturgie an den Göttern: „Erschaffe den Menschen, dass er das Joch auf sich nehme! ... den Tragkorb des Gottes trage der Mensch!“³⁶ „Das Arbeitspensum der Götter sei ihr Arbeitspensum!“³⁷

³⁵ SCHARBERT, J.: *Genesis*, 45; B. Okinga kommt beim religionsgeschichtlichen Vergleich doch wohl zu einem überzogenen Resultat: „Der ägyptische König wie der alttestamentliche Mensch sind mit göttlichen (!) Fähigkeiten ausgestattet“ (*Gottebenbildlichkeit*, 153, Anm. 12).

³⁶ Atramchasis-Epos (TUAT III,4, 623).

³⁷ KAR 4-Fragment (TUAT III,4, 607). Ein weiterer Text: „Ich will den Lullu-Menschen erschaffen, auf den die Mühsal der Götter gelegt sein soll“ (Enuma Elisch in TUAT III,4, 592).

(4) Wie schon die Wasser- und die Luftbewohner, Fische und Vögel, ihren eigenen Schöpfungssegen erhalten, der ihr Wachstum garantieren soll (1,22), so erhält auch der Schöpfungsmensch (nicht aber die Landtiere! Vgl. jedoch 8,17) einen eigenen Schöpfungssegen (1,28), der inhaltlich bereits 1,26 in der Selbstaufforderung Gottes mit im Blick ist.

„Sie sollen herrschen/רדה über die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres und über das Vieh und alle Kriechtiere auf Erden!“ (1,26)

„Und es segnete sie (die Menschen) Gott ... wachset und mehret euch und füllt an/bevölkert die Erde,

unterwerft/כבש sie und herrscht/רדה über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alles Lebewesen, das wimmelt auf Erden!“ (1,28)

Erstmals wird der Schöpfungsmensch – Mann und Frau gleichermaßen – vom Schöpfer direkt angesprochen. Ihm wird ein umfassender Auftrag erteilt: „Unterwerft die Erde ... herrscht über (die Tierwelt)!“ Dieses in der christlichen Tradition so genannte *dominium terrae* ist seit den 60er Jahren des 20. Jh. schweren Missdeutungen und aggressiven Uminterpretationen ausgesetzt.

Wie ist innerhalb des Darstellungsgefälles – ohne jene folgeschwere Isolierung und Verabsolutierung der unbestritten gewaltträchtig klingenden Unterwerfungssprache – der Auftrag „Macht euch untertan“ adäquat zu verstehen?³⁸ Zunächst sind zwei Kontextphänomene auszuwerten. Einmal folgt der Unterwerfungsauftrag unmittelbar auf die Ebenbildaussage, welche den Menschen in einer einzigartigen Beziehung zum Schöpfer sehen läßt. Dann hat die Unterwerfungsformulierung in v. 29 als Fortsetzung die eigentümliche Bestimmung der allgemeinen Nahrungszuteilung an alle Landbewohner. Damit wird eine grundlegende Regelung der Ernährungskompetenz getroffen: die Menschen erhalten Baumfrüchte und Getreide als Nahrung, die Tiere Gras und Kraut. Es geht dem Schöpfer darum, jede Konkurrenz und damit Gefährdung der schwächeren Lebewesen von vornherein auszuschalten, leben doch Menschen und Landtiere im gleichen Territorium und müssen sich den Lebensraum und seine Ressourcen teilen. Der Ausschluss jeglicher Gefährdung erfährt dabei jene seltsame und unreal wirkende Steigerung, so dass jede Fleischnahrung absolut unterbunden wird in Gottes Schöpfung: kein Lebewesen soll auf Kosten eines anderen leben! Damit wird noch einmal – unter Ausblendung aller konkreten Sachzwänge unserer Erfahrungswelt – das Modell einer idealen Schöpfungswelt entworfen: eine Welt ohne Töten, ohne Gewalt und ohne Verrohung!

³⁸ Nicht nachvollziehbar ist das Urteil von E. Gerstenberger: Es gebe eine „Verstrickung ... der biblischen Botschaft in die menschheitliche Korruption der Macht“ (*Mißbrauch*, 236). Biblische Botschaft meint doch wohl Wort Gottes.

Der entscheidende Zugang zu einem textgemäßen Verständnis des *dominium terrae* ist somit das Kontextargument, wonach sowohl die Ebenbildaus-sage als auch die Ernährungsanweisung ein ganz bestimmtes Darstellungsge-fälle erkennen lassen. Ist der Mensch Bild und Statue Gottes, dann folgt aus dieser Würdestellung eine einzigartige Schöpfungsverantwortung³⁹. Der Mensch als Repräsentant und Mandatar des Schöpfers kann niemals sein Ebenbild-Sein durch destruktives Handeln an der Schöpfung realisieren. Da-durch *verrät er geradezu jene Qualifikation, welche die Signatur des Schöpfergottes im Menschen sichtbar macht*. So hat der Mensch „gemäß der Ent-sprechung/ihm ähnlich“ *nach dem Maßstab des Schöpfers in seiner Schöp-fung zu wirken*, also in hohem Maß kreativ tätig zu sein. Da zu diesem Nah-kontext des Herrschaftsauftrags auch die Ernährungsregelung gehört und diese gerade ein Sich-durchsetzen-Müssen auf Kosten der schwachen Lebe-wesen durch Einsatz von Gewalt und Rücksichtslosigkeit von vornherein ausschließt, darum wäre eine göttliche Einladung zu einer gewalttätigen Be-herrschung der Natur durch den Menschen das gerade Gegenteil und die Aufhebung dieser Maßnahme Gottes, die zum Wohl jedes Lebewesens ge-troffen wird. Schließlich gehört zum Kontextargument noch die wichtige Beobachtung, dass der ganze Herrschafts- und Unterwerfungsauftrag als Se-genswort an den Menschen ergeht. Vom ganzen biblischen Segensverständ-nis her hat Segnen immer mit Sicherung und Entfaltung von Leben zu tun. Segen ist in der Bibel die Gnade der Lebenszusage. So ist auch *das domini-um terrae als Segenswort im Horizont schöpferischer Lebensgewährung* zu begreifen.⁴⁰

Eine zweite Argumentationslinie kommt von einer neuen semantischen Überprüfung der zentralen Ausdrucksweise für „kabasch/כבש = unterwerfen und radah/רדה = beherrschen“. So gibt es eine beachtliche Parallele am Ende des Landnahmeprozesses, wenn es dort heißt: „Das Land war vor ihrem An-gesicht unterworfen/כבש“ (Jos 18,1), womit der Zielpunkt einer Beheimatung Israels in einem von Gott gewährten neuen Lebensraum erreicht ist.⁴¹ Unter-werfung des Landes hat aber auch die Konnotation der Urbar- und Nutzbar-machung des Bodens.⁴² Es läßt sich somit auch von diesen gewalttätig klin-

³⁹ Treffend formuliert G. Altner: „Das Geheimnis des *dominium terrae* liegt in der Verbin-dung von Geschöpflichkeit und Verantwortungsfähigkeit“ (ALTNER, G.: *Schöpfung*, 18).

⁴⁰ Diese Lebensmotivation hat O. H. Steck prägnant beschrieben: „Herrscheramt als Bild Got-tes, d.h. als Gottes Sachwalter innerhalb der Lebenswelt ... kein autokratisches Gegenüber, sondern die tätige Verantwortung des Repräsentanten Gottes für die lebensorientierte Ganz-heit der natürlichen Schöpfungswelt“ (STECK, O. H.: *Welt*, 80). Dahinter steht insgesamt für Gen 1 die „Grunderfahrung, daß Lebendiges sein Am-Leben-Sein ... als Gabe wahrnimmt“ (77).

⁴¹ Ob in diesem Text der Abschluss der Priesterschrift zu sehen ist, ist umstritten.

⁴² „Indem der Mensch die Erde urbar macht und besiedelt, grenzt er den Lebensraum der Tie-re notwendig ein“ (KOCH, K.: *Imago Dei*, 46). Die Ausdrucksweise meint demnach „Verfü-

genden Ausdrücken her die Intention des Kulturauftrages ableiten, der wiederum der Lebensentfaltung dient. Freilich hat man bei dieser irenischen Deutung den Eindruck, dass angesichts der massiven Unterstellung der Freigabe von Gewalt gegenüber der Natur das Interpretationspendel zu sehr in die andere Richtung ausschlägt.⁴³ So gibt es jüngste Analysen, die wiederum die Konnotation von Gewalt und Machtausübung bei den besagten Ausdrücken durchaus festhalten wollen.⁴⁴ So sieht J. Ebach im *dominium terrae* eine „Utopie einer Herrschaft ohne Blutvergießen“.⁴⁵ Zwar ist mit Leitung und Führung durchaus Gewalt im Spiel, auch der Hirte führt seine Herde mit fester Hand. Ein anderer Ansatz, vor allem neuerdings durch H. J. Stipp semantisch vertieft, zeigt, dass der Ausdruck „radah = (be)herrschen“ zu den *verba regendi* gehört, also Regierungsvollmacht und Unterwerfung der Fremdvölker meint. Ferner hat radah „ein grundsätzlich konfliktives Verhältnis von Mensch und Tier“ im Blick.⁴⁶ Stipp betont den dominanten altorientalischen Vorstellungshintergrund dieser Redeweise: „Die Tierwelt ist eines der bleibenden Einfallstore des Chaos und ruft damit die Labilität des menschlichen Lebensraums beständig in Erinnerung“. Wenn also Gen 1 dem Menschen als Bild Gottes den Herrschaftsauftrag zuerkennt, dann ist damit gemeint die „gnadenhaft gewährte Ertüchtigung zum Überleben in einer menschenfeind-

gungsgewalt über den Boden“ (42). Für radah schlägt Koch vor „leitendes, weidendes, hegendes Verhalten des Menschen zu seinen Tieren“ (*Klarstellungen* 33).

⁴³ Jedenfalls berechtigt bei diesen Bemühungen ist die Abwehr jeder „triumphalistischen Siegeranthropologie der Neuzeit“, wie E. Zenger betont (*Bogen*, 90). Im Nachwort zur 2. Aufl. wird eine Reihe kritischer Stimmen integriert, so dass nun deutlicher eine „pazifistische“ Missdeutung ausgeschlossen wird. Zenger schlägt für 1,28 die Übersetzung vor: „setzt euren Fuß auf sie/nehmt sie als Lebensraum in Besitz“ (188). Dieses gilt es zu verteidigen „zum Wohl aller Lebewesen“ (214). - J. Scharbert hat schon früh skeptisch um den Trend der semantischen Entschärfung der Unterwerfungssprache reagiert. Es ist für ihn „vergebliche Liebesmüh ... ein fürsorgliches, pflegerisches Handeln herauslesen zu wollen ... (Es ist) Ausübung einer fast unbeschränkten Verfügungs- und Herrschaftsgewalt“ (*Mensch*, 24). W. Groß sieht als Textaussage nicht Weiden, sondern Herrschen. So dass man sich lösen sollte „von dem postmodernen Ideologem gewaltfreier Herrschaft“ (*Statue*, 26).

⁴⁴ Vgl. dazu die mehrschichtige Analyse unter Einbeziehung der altorientalischen Ikonographie bei RÜTERSWORDEN, *dominium*, 108-130. Einen weiterführenden Lösungsvorschlag findet er in der achämenidischen Königsideologie (ägyptische Inschrift auf einer Darius-Statue; Text 125), welche ägyptische Motive aufnimmt. Darius I. als Gottes Ebenbild begreift sich als souveräner Gesetzgeber, der eine universale Weltordnung für alle Völker etabliert. „Übertragen auf das *dominium terrae* bedeutet dies, dass regulative Prinzipien im Blick sind, die die Herrschaft des Menschen über die Natur vor Willkür und vor allem Mißbrauch schützen“ (129). Ob P diese persische Herrschaftsfigur kannte?

⁴⁵ EBACH, J.: *Bild Gottes*, 32. Hier auch die wertvolle kulturgeschichtliche Bemerkung, dass Vegetarismus in der Antike herrschaftskritisch akzentuiert ist. Es ist ein Protest gegen die Machthierarchie.

⁴⁶ In diesem Sinn hat H.-J. Stipp eine Neuuntersuchung aller Belege vorgenommen und die oben genannten Akzentuierungen herausgearbeitet (*Dominium*, 136).

lichen Umwelt“.⁴⁷ Dem kommt auch die Übersetzung von Buber-Rosenzweig nahe: „bemächtigt euch ihrer ... schaltet über ...“.

Mit diesen Überlegungen zum mehrschichtigen Bedeutungsgehalt der Unterwerfungsdiktion ist bereits eine weitere Auslegungsmöglichkeit im Blick, welche wiederum den religionsgeschichtlichen Kontext der altorientalischen Königsideologie aufruft. Nicht nur die Symbolik des Königs als Bild und Statue des Gottes ist von dieser bestimmt, sondern auch die Unterwerfungssprache. Denn der Großkönig kann in seiner Herrscherstellung als verantwortlich für den Frieden und die Lebensordnung des Volkes verstanden werden. So gibt es eine reichhaltige Ikonographie mit der Darstellung des Stemmens des Fußes auf den Nacken eines zu schützenden Tieres (mit dem Motiv des „Herrn der Tiere“) oder auf den Nacken von Besiegten (mit kabasch/כבש hängt sprachlich zusammen kăšăš = Fußschemel!). In einem sumerischen Königshymnus heißt es: „Iddindagan ... An hat dich zum Hirten über das Land Sumer bestellt, hat das Feindland unter deinen Fuß gebeugt ... der Hirte nach seinem Herzen bist du“.⁴⁸ Bei den Ägyptern wird noch deutlicher Pharao als Hüter der schutzbedürftigen Tiere und als Jäger der gefährlichen Raubtiere dargestellt. Dabei ist die rituelle Jagd königstheologisch ein Unternehmen zur Bekämpfung des Chaos und zum Schutz der Lebensordnung im Namen des Schöpfergottes.⁴⁹ So läßt sich anhand des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials für die Würdeposition des Menschen und seiner innerweltlichen Herrscherstellung die „Metapher vom königlichen Menschen“⁵⁰ gewinnen.

Damit kann die inhaltliche Stoßrichtung der Formulierung des dominium terrae als Herrschaftsauftrag mit der Erschließung des Text- und Kulturkontextes doch ziemlich eindeutig erfasst werden. Gegenüber dem isolierenden Umgang mit der Formulierung von 1,28 bleibt das Darstellungsgefälle mit der Rückbindung menschlichen Wirkens nach dem Maßstab des Schöpfers dominant: „Sein Herrschaftsrecht und seine Herrschaftspflicht sind nicht autonom, sondern abbildhaft“!⁵¹ Mit Bernd Janowski ist folgende Interpretation für den Herrschaftsauftrag vertretbar: „Herrschaft über die Tiere ist eine

⁴⁷ STIPP, H.-J.: *Dominium*, 140-141, zeigt überzeugend, aus welchem konkreten Erfahrungs- und Denkhorizont diese Begriffe der Unterwerfung abgeleitet sind. Doch scheint hier übersehen, dass Gen 1 trotz dieser Begriffe diese prekäre Erfahrungswelt gerade hinter sich lassen möchte und eine ideale Gegenwelt entwirft (im Unterschied zu Gen 9). 1,26.28 will offenbar noch andere semantische Akzente herausstellen: Menschen ohne Unterdrücken!

⁴⁸ Zitiert bei ZENGER, E.: *Bogen*, 93.

⁴⁹ Es geht um die „Symbolik königlicher Dominanz ... (die) eine Gottheit über die Chaosmacht erhaben sein läßt“ (GÖRG, M.: *Beobachtungen*, 132-133).

⁵⁰ JANOWSKI, B.: *Herrschaft*, 188.

⁵¹ WOLFF, H.W.: *Anthropologie*, 235. „Genau als Herrscher ist er Bild Gottes“.

Konkretisierung seiner Gottebenbildlichkeit ... doppelte Ermächtigung zur Inanspruchnahme der Erde und zur Herrschaft über die Tiere.“⁵²

(5) Dieses Grundverständnis bestätigt und vertieft sich, wenn man einen Blick auf die polare Gegengeschichte der Fluterzählung wirft, wo jene modellhafte Schöpfungsidealität auf der ganzen Linie zu zerbrechen droht. In der priesterschriftlichen Fassung (Gen 6-9 passim) bricht mit ungeheurer Vehemenz die Gewalttätigkeit/כחם als dominanter Lebensstil von Mensch und Tier ein in die Schöpfungswelt. Damit ist ein Totalumschlag von der idealen Schöpfung in eine durch Gewalt pervertierte Welt ausgesagt:

„Verderbt war die Erde vor Gott und angefüllt ward die Erde mit Gewalt/כחם. Und es sah Gott die Erde an: Siehe, verderbt war sie, denn verderbt hatte alles Fleisch seinen Lebensweg auf der Erde.“ (6,11-12)

Mit dieser Feststellung der durch Gewalt infizierten Schöpfungswelt ist ein absoluter Gegenpol erreicht zu jenem Gesamturteil des Schöpfers am Ende seines Werkes: „Siehe: sehr gut“ (1,31), zu dem das „Siehe: verderbt war sie“ die exakte Gegenformulierung darstellt. Da die Fluterzählung die unmittelbare narrative Fortsetzung zur Schöpfungsgeschichte darstellt (die Noah-genealogie Kap. 5 liegt hier auf einer anderen Ebene, welche die menschheitliche Kontinuität zwischen beiden Polen sichert), wird hier eine zum Jahwisten alternative Konzeption von Ursünde fassbar, die narrativ kurzschliessend ohne jeden Übergang in die Welt einbricht.⁵³ War inhaltlich bei J die Ursünde im Greifen nach dem göttlichen Daseins- und Wertmaßstab (Gut und Böse) verdichtet, so bei P Ursünde als Gewalttat und Zerstörung jeglicher Lebensmöglichkeit. In einem gewaltträchtigen und rücksichtslosen Lebensstil verrät der Mensch seine Ebenbildlichkeit und seinen Maßstab im Schöpfer.

(6) Ehe darauf einzugehen ist, wie Gott mit seiner pervertierten Schöpfung zurechtkommt, muss die *Weiterführung des Ebenbildmotivs in der Adam-genealogie Gen 5* gewürdigt werden. Da dieses Motiv in der hebräischen Bibel ganz auf die Priesterschrift beschränkt bleibt, kommt jedem Vorkommen eine wesentliche Bedeutung zu, da jede Variation des Kontextes zusätzliche Bedeutungsaspekte freilegen kann. Durch die Sprachform der Genealogie wird in der Namensreihe von Adam bis Noah der Übergang von der Schöpfung zur Menschheitsgeschichte und damit zugleich der mächtige Erfolg des Schöpfungssegens im Wachstumsprozess der Menschheit dargestellt. Alles kommt hier darauf an, dass die Schöpfungsimpulse in der Menschheitsgeschichte weiter wirken. Neben der großartigen Entfaltung des Lebens (die

⁵² JANOWSKI, B.: *Herrschaft*, 191.

⁵³ OBERFORCHER, R.: *Flutprologe*.

atemberaubenden Menschenalter spiegeln das explodierende Leben!) ist entscheidend, ob die Grundbestimmung des Menschseins, die Ebenbildlichkeit des Schöpfungsmenschen, in die Menschheit hineinwirken kann oder nicht. Ist der Mensch in der Geschichte noch immer der von Gott her definierte Mensch?

„Dies ist das Dokument der Geschlechterfolge Adams. An dem Tag, als Gott den Menschen schuf, machte er ihn als Gottes Entsprechung/Gott ähnlich/ברמור. Als Mann und Frau schuf er sie und segnete sie.“ (5,1f)

Der betonte Textanschluß an Gen 1 an der Spitze der Genealogie macht die dortige anthropologische Grundbestimmung des Menschen als Bild Gottes präsent. Dabei wird nur der abstrakte Ausdruck der Gottähnlichkeit aufgenommen (mit umgekehrter Präpositionsbildung: nicht „gemäß“, sondern „als“, so dass ihre Bedeutung eher nivelliert erscheint). Die Ebenbildqualität am Beginn der Genealogie weckt die Erwartung nach ihrer weiteren Geltung in der Menschheitsgeschichte, da ja auch die Geschlechterdifferenzierung in Verbindung mit dem Segen auf die Fruchtbarkeit des Schöpfungsmenschen abhebt. Mit v. 3 setzt der genealogische Formalismus ein, wobei die Zeugung des ersten Kindes hintergründig so kommentiert wird: „er zeugte (ihn) als seine Ähnlichkeit/Entsprechung/ברמור, gemäß seinem Bild/כצלמו!“ Dabei spielt der Autor gezielt mit der Ebenbilddiktion, die er bezeichnend umstellt. Jetzt geht es offenbar um jene bekannte Elternerfahrung, dass die Kinder den Eltern gleichen („ganz der Vater / die Mutter“!). Hintergründig und schwebend ist diese auffallende Andeutung, da die phänotypische Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern irgendwie mit der theologischen Qualifikation des Schöpfungsmenschen als Bild Gottes kontextuell engstens verknüpft erscheint. So haben manche daraus abgeleitet, dass die primäre Alltagserfahrung die theologische Aussage allererst ermöglicht habe. Sehr unwahrscheinlich jedoch ist die Folgerung, von einer Wesensverwandtschaft des Menschen mit Gott analog zur Blutsverwandtschaft der Generationen zu sprechen! Für einen theologischen Autor des 6. Jahrhunderts jedoch ist aufgrund des kompromisslosen Monojahwismus (der sich gerade auch in dieser Vorstellung von der Umweltmythik einer Schöpfung durch Zeugung scharf abgrenzt) eine solche Übertragung theologisch eigentlich nicht nachvollziehbar. Vielmehr lässt sich die Transformation des Ebenbildgedankens gut so verstehen, dass die den Ureltern ganz gleichenden Kinder noch immer einen Zugang zur besonderen Schöpfungsqualität ihrer Eltern haben. Diese Aussage steht offensichtlich hinter der Bewertung des letzten Gliedes der Adamgenealogie, wenn es von Noah (in scharfem Unterschied zur gesamten Flutgeneration!) heißt: „ein gerechter, integrier Mann unter seinen Zeitgenossen, der mit Gott wandelte“ (6,9). Da diese Beschreibung aber am Beginn einer

neuen, eben der Noahgenealogie steht, enthält sie – angesichts der drohenden Flutkatastrophe – für die Menschheit eine Zukunftsverheißung.

Spätestens 9,6 macht die Zitierung der Ebenbildqualität des Schöpfungsmenschen für die Unantastbarkeit des Menschen in seinem Lebensrecht klar, dass auch *der Mensch in seiner Geschichte durch diese Ebenbildlichkeit als seine anthropologische Konstituente geprägt bleibt*. Gen 5,1.3 bietet jedoch in der Sprach- und Denkform der Genealogie, welche geschichtliche Kontinuitäten aufbaut und begründet, dieselbe Aussage.⁵⁴

(7) Die gerade angesprochene Zukunftsverheißung in der trotz aller Fehlentwicklung noch immer gültigen Ebenbildlichkeit des Menschen in der integren Gestalt Noahs konkretisiert sich am Ende der die Schöpfungserde von ihrem tödlichen Bazillus reinigenden Flut in der großen Initiative Gottes zu einem Neubeginn nach der Flut. Hier kommt nun zum dritten und letzten Mal bei P (und in der hebräischen Bibel) das Ebenbildmotiv zum Tragen. Nach der Rettung Noahs und seiner Familie (mit einem Kernbestand der Tierwelt) segnet Gott erneut den überlebenden Menschen. Dieser zweite Segen setzt wiederum das Wachstumspotential der Schöpfung frei: „wachset und mehret euch und füllet an die Erde“ (9,1). Es kommt somit zu einer großen Revision der Schöpfungswelt nach ihrer fundamentalen Krise. Die reine Schöpfungsidealität von Gen 1 mit ihrer absoluten Störungsfreiheit und dem ungefährdeten Lebensrecht für alles Lebendige ist – der Text hat nun ganz die reale Alltagswelt des Menschen vor Augen – nicht haltbar. So lautet der *Schöpfungskompromiss*: Der Wachstumssegens bleibt aufrecht, doch das Verhältnis zu den Tieren wird durch Freigabe der Fleischesnahrung neu konzipiert. Zur Lebenssicherung erhält der Mensch die Befugnis zum Töten, niemals aber einen Freibrief des Mordens. Jeden, der Blut vergießt, zieht Gott zur Verantwortung. Er fällt unter schwerste Sanktion, indem er dadurch sein eigenes Leben verwirkt hat (9,4-5). „Wer Menschenblut vergießt, des Menschen Blut wird vergossen“ (v.6).⁵⁵ So gilt auch für die nachflutliche Schöpfungsordnung ein unbedingter Rechtsschutz für das menschliche Leben. Dieser erhält folgende Begründung:

⁵⁴ „betont P..., daß gerade diese Gottähnlichkeit fortan alle Menschen ohne Ausnahme auszeichnen wird“ (SCHARBERT, J.: *Genesis*, 75, Anm. 36). So auch L. Ruppert: „Daraus folgt, daß nach der Vorlage Adam als Mensch im Zeugen ‘in seiner Gestalt’ die ‘Gottesgestaltigkeit’ menschlicher Existenz an seinen Sohn weitergibt“ (*Genesis*, 253).

⁵⁵ Vor allem E. Zenger sieht die Verse 4-6 als einen späteren priesterlichen Eintrag (*Bogen*, 105-106). Damit wäre das Ebenbildmotiv hier bereits ein wirkungsgeschichtliches Phänomen. Dagegen betont R. Mosis, dass von einer Segensrahmung (9,1.7) nicht die Rede sein könne. Auch sei 9,1-3(4) „formal und inhaltlich ein genaues Gegenstück zu Gen 1,28-30“ (*Funktion*, 208). Unter den feindlichen Tieren sind nun die „immer präsenten und nachsintflutlich aggressiv tätigen Mächte des Chaotischen und Bösen“ gemeint (223).

„Denn als Bild Gottes/בצלם hat er gemacht den Menschen“ (9,6)

Die mit der Ebenbildqualität begründete Würde des Menschen ist unantastbar. Mit der Wiederaufnahme der Ebenbildaussage in der realen Gegenwartswelt nach der urzeitlichen Flut ist nun eine bedeutende theologische Implikation getroffen: *die Ebenbildqualität des Menschen gilt weiterhin in der Menschheitsgeschichte. Sie gehört anthropologisch zur Konstitution des Menschen.*⁵⁶ Sie bleibt kein urgeschichtliches Spezifikum, ist damit auch keine Eigenschaft am Menschen, die dieser verlieren kann. Diese Einsicht wird mit der Wiederaufnahme und christologischen Transformation des Ebenbildmotivs im Neuen Testament zu konfrontieren und in ein Verhältnis zu bringen sein!⁵⁷

Aufgenommen wird für den Schöpfungskompromiss aus dem Segen in Gen 1,28 der Herrschaftsauftrag, jedoch mit folgenschwerer Modifikation: „Furcht vor euch und Schrecken vor euch liege auf allen Wildtieren der Erde ... In eure Hand sind sie gegeben!“ (9,2) So kommt in die Herrschaft des Menschen über die Tierwelt ein feindseliger und aggressiver Grundton hinein, der doch eine fundamental veränderte Situation signalisiert. Da die verwendeten Ausdrücke aus der Kriegsmetaphorik stammen, wird man sie wiederum gemäß der schon oben betonten Bezugnahme auf die altorientalische Königsideologie interpretieren müssen. Angesichts der ständigen Gefährdung des damaligen Menschen in Palästina durch gefährliche und Raubtiere kann die Bewahrung des Landes als Lebensraum ohne ständigen Kampf gegen diese nicht geleistet werden. Mit dieser Gefahr verbindet sich metaphorisch die Chaosbedrohung. So wird in 9,2 die Kompetenz des Schöpfungsmenschen bedeutsam erweitert. „Zum Auftrag der Fürsorge tritt die Ermächtigung zur Abwehr des Bösen“. Denn nun steht der „Mensch mit den wilden Tieren in einem permanenten Kampf um Lebensraum“.⁵⁸ Bezeichnenderweise wird der „Tierfriede“ zu einem Thema der Endzeit (vgl. Jes 11,6-8; Hos 2,20).

Zur richtigen Gewichtung der bleibenden Entfremdung zwischen Mensch und Tier und der Freigabe der Fleischnahrung ist für Gen 9 die entscheidenden-

⁵⁶ Die Demokratisierung eines ursprünglich königsideologischen Motivs kommt damit zu seinem Abschluss. Mit der universalen Ebenbildlichkeit „haben alle Menschen ihren gleichen Adelsbrief“, wie der jüdische Exeget B. Jacob seinerzeit formulierte (JACOB, B.: *Tora*).

⁵⁷ Vor allem in der evangelischen Theologiegeschichte wurde unter dem Druck der ntl. – christologischen Neukonzeption der Ebenbildlichkeit das Theologumenon vom Verlust der Ebenbildqualität lange festgehalten. Heute ist vor allem Gen 9,6 ein gewichtiges exegetisches Argument für die auch dem Sünder bleibende und unwiderrufliche Qualifikation der Ebenbildlichkeit. W. Eichrodt hat dies in sensibler Weise so formuliert: „Der Vorrang des Menschen vor aller anderen Kreatur läßt ihn auch als Sünder in einem besonderen Verhältnis zu Gott stehen, von dem richtenden und erbarmenden Wort des Herrn, dessen Bild er trägt, erreichbar und zur Verantwortung gerufen“ (*Theologie*, 84).

⁵⁸ ZENGER, E.: *Bogen*, 122.

de Fortsetzung mit dem Noahbund auszuwerten. Demgemäß endet der Schöpfungskompromiss doch nicht einfach mit der Preisgabe der Tierwelt, wenn derart pointiert die Tiere in den Noahbund einbezogen werden: „So schließe ich meinen Bund mit euch ... und mit allen Lebewesen ... Zu gedenken ewigen Bundes zwischen Gott und allen Lebewesen in allem Fleisch“ (9,9f. u. 16)! Hier sind die Tiere geradezu Bundespartner Gottes. Und es wird Sache des Menschen als Bild Gottes sein, *in Bundesloyalität jede Gewalttätigkeit und jeden Vernichtungswillen absolut zu vermeiden*. Es sei in diesem Sinne auch nicht übersehen, dass gerade für die Kulttheologie der Priesterschrift das Tier zur symbolischen Opfergabe in der Versöhnung zwischen Gott und Israel gewürdigt wird.

(8) Mit dem *Schöpfungshymnus Psalm 8* bietet sich schließlich eine wertvolle Zusatzbeleuchtung für die theologische Anthropologie der priesterschriftlichen Schöpfungsdarstellung und die Ebenbildaussage an. Dieses Schöpfungslied preist die überwältigende Schöpfungskompetenz Gottes mit einer die Leitmelodie intonierenden Rahmung: „JHWH unser Herr, wie gewaltig/großartig ist dein Name auf der ganzen Erde“ (8,2 u. 10). Angesichts der grandiosen Weite und Übermacht des Kosmos mit seinen Gestirnen (die im Mythos numinose Mächte sind) fühlt sich der Mensch ganz ohnmächtig und gering. Doch für den Schöpfer gewinnt der Mensch als sein Geschöpf Größe und einzigartige Würde: „Du hast ihn gekrönt mit Herrlichkeit und Erhabenheit“ (v.6). Die beiden Ausdrücke sind Hoheitsprädikate, die sonst primär Gott selbst auszeichnen (vgl. Ps 96,6.8; 145,5). Mit ihrer Übertragung auf den Menschen ist der Sachverhalt der Ebenbildlichkeit tangiert, auch wenn das Bildmotiv selbst fehlt⁵⁹. Doch wird die Ebenbildaussage hintergründig angedeutet und intertextuell (für Leser, die beide Literaturen zur Verfügung haben) aktiviert: „Um ein Geringes hast du ihn an der Gottheit/Elohim mangeln lassen“ (v.6). Des Menschen Würde wird also an der Größe Gottes gemessen, wobei allerdings durchaus eine entscheidende Distanzierung eingebaut wird: einerseits steht der Mensch dennoch unterhalb Gottes und andererseits wird er an Elohim gemessen und nicht an JHWH, den der Psalm direkt anredet (v.2.10). Auch bleibt der Akzent: „wie wunderbar ist *Dein* Name!“ Insgesamt manifestiert sich die Größe des Menschen in der Schöpfung dadurch, dass er es ist, der das universale Schöpfungslob zu singen vermag.

⁵⁹ U. Neumann-Gorsolke spricht von einer „expliziten Royalisierung des Menschen“ (Ps 8,6b, 57).

Dass im Lied die Ebenbildaussage einwirkt, zeigt sich auch in der ausdrücklichen Würdigung der Herrschaftsbefugnis über Welt und Tiere⁶⁰, in der Kombination von dominium terrae und Tierwelt:

„Du läßt ihn herrschen/לַּחֲשֹׁב über das Werk deiner Hände,
alles hast du ihm zu Füßen gelegt (Haustiere + Wildtiere + Vögel + Fische)“ (v.7-9).

Dabei ist die feine Nuance zu erfassen, dass der Mensch herrschen soll über das „Werk *deiner* Hände“, womit der Mensch ausdrücklich als Mitarbeiter des Schöpfers qualifiziert erscheint.

So findet sich die Ebenbildthematik jedenfalls in zwei verschiedenen Literaturen und Gattungen, einer Urgeschichtserzählung und einem Gebetslied. Die frappante Ähnlichkeit beider Varianten erklärt sich aus dem gemeinsamen Fundus kulttheologischen Denkens. Diesem war es offenbar theologisch geläufig (und es bestätigt sich auch innerbiblisch, nicht nur religionsgeschichtlich), dass der singuläre Gottesbezug des Menschen und seine Weltverantwortung untrennbar zusammengehören, und zwar in der oben dargestellten Weise, dass *das Weltverhalten des Menschen seinen Maßstab und seine Orientierung findet am Schöpfergott*. Ps 8 bietet dazu jedoch seine eigene Variation.

2 DAS EBENBILDMOTIV IM HELLENISTISCHEN KULTURKONTEXT

2.1. Die Ebenbildaussage in der griechischen Übersetzung der Septuaginta

Maßgeblich und einflussreich für die frühjüdische und dann vor allem frühchristlich-patristische Interpretation und Aktualisierung der biblischen Ebenbildaussage von Gen 1,26-27 wurde die Übersetzung des hebräischen Grundtextes in der Septuaginta, wobei die Genesisübertragung wohl noch ins 3. Jh. v. Chr. gehört. Diese zeichnet sich durch eine besondere Texttreue aus und vermeidet paraphrasierende Formulierung weitgehend. Dennoch ist die doch deutliche semantische Verschiebung inhaltlich folgenreich: „nach unserem Bild/κατ’ εἰκόνα und nach unserer Ähnlichkeit/καθ’ ὁμοίωσιν“ (1,26)⁶¹. Die Passage in der Adamgenealogie lautet: „er zeugte nach seiner

⁶⁰ M. Görg weist auf den königsideologischen Hintergrund der Formel „unter die Sandalen legen“, einem Synonym für Herrschaft und ordnende Potenz: sie meint „Abwehr und Schutz zugleich“ (*Beobachtungen*, 131-132).

⁶¹ Gegenüber der allmählich von den Christen usurpierten Septuaginta suchten neue jüdische Übersetzungen eine authentische Übertragung in größerer Textnähe zu etablieren. So entsteht folgende Übersetzung für 1,26 bei Aquila: „in unserem Bild/ἐν εἰκόνι ἡμῶν und nach unserer Ähnlichkeit/καθ’ ὁμοίωσιν ἡμῶν; bei Symmachus: „wie unser Bild/ὡς εἰκόνα ἡμῶν + dtto“;

Erscheinungsform/κατὰ τὴν ἰδέαν und nach seinem Bilde/κατὰ τὴν εἰκόνα ...Set“ (5,3). Jedoch heißt es 9,6: „denn im Bilde Gottes/ἐν εἰκόνι machte er den Menschen“! Damit legt sich die Übersetzung des Grundtextes gegenüber *bet essentiae* eindeutig auf *bet normae* fest! Interessant ist auch die Wahl der Ausdrücke für den Herrschaftsauftrag: „und gebietet/κατακυριεύσατε über sie und beherrscht/ἄρχετε... und alles Vieh/Haustiere und die ganze Erde und alle Kriechtiere“ (1,28), wodurch die allumfassende Herrschaft über die Schöpfung noch stärker betont ist. Eine wertvolle Zusatzbeleuchtung bietet die LXX zu Ps 8,6, wo die singuläre Würdeposition des Menschen mit seiner Gottesnähe bedeutsam zurückgestuft erscheint: „nur wenig geringer als Engel/βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους hast zu ihn gemacht“!⁶² Doch bleibt der Bezug des Menschen zur himmlischen Welt erhalten.

Seit langem wird die LXX-Fassung der Ebenbildaussage mit der platonischen Urbild-Abbild-Konzeption in Verbindung gebracht. Wie auch die ganze Schöpfungsgeschichte Gen 1 beachtliche Analogien der LXX-Fassung zu Platons Timaios erkennen lässt. Hier ist der Bildbegriff/Eikon ein „grundlegender Lehrterminus“ und hat eine „kosmologisch-spekulative und erkenntnistheoretische Funktion“.⁶³ Allerdings ist dort der ganze sichtbare Kosmos

Theodotion: „in unserem Bild/ἐν εἰκόνι ἡμῶν wie in unserer Ähnlichkeit/ὡς ἐν ὁμοιώσει ἡμῶν“. Alle drei bieten konsequent für „erschaffen/כָּרָא“ nicht wie LXX ποιεῖν, sondern κτίζειν. Auch in v.27 bleiben die Drei in betonter Nähe zum hebräischen Syntagma. Auffällig hingegen ist die stark kommentierende Übertragung bei Symmachus (in konsequenter Weiterführung seiner Variante in v.26): „und Gott schuf den Menschen in einem unterschiedenen/anderen Bild/ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, aufrecht(stehend)/ὄρθιον schuf Gott ihn“. Hier tritt erstmals die Interpretation zu Tage, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen sich physisch im aufrechten Gang zeigt. Wichtiger ist aber die Auffassung, dass sich der Mensch - als Abbild - zu einem andersartigen (Vor- und Ur-)Bild zu beziehen scheint. Für die Ebenbilddedeutung spiegeln die Drei ganz deutlich die Vorstellung mit *bet normae*: „nach/gemäß/in“, was sich inhaltlich wenig von LXX unterscheidet. Im Unterschied zur LXX wird man jedoch kaum unterstellen können, dass die Drei eine ideelle Weltbildnähe zum Platonismus nahelegen wollen. Nach Jervell hingegen (*Imago Dei*, 21.23) bleibe das Verständnis „zum Bilde Gottes schuf er ihn“ erhalten.

⁶² A. Schenker erschließt aus dem Psalter der LXX die „Umriss einer Engel-, Dämonen- und Götterlehre“ (*Götter und Engel*, 193). Während die Dämonen-Götter (Ps 96,5) von der himmlischen Liturgie ausgeschlossen sind, haben die Engel-Götter vollen Zugang. So steht der Mensch nach Ps 8 in einem Nahverhältnis zu den Himmlischen.

⁶³ JERVELL, J.: *Imago Dei*, 127. Entscheidend dabei ist, dass „hier der platonische Schöpfungsgedanke mit der Eikonvorstellung verknüpft ist“. Vor allem M. Rösel hat jüngst die Bezüge neu untersucht. Er kommt dabei zum Ergebnis, dass es in Gen 1 LXX „sowohl terminologische Berührungen mit dem Taimaios Platons gibt wie auch inhaltliche Anklänge an bestimmte Themen der platonischen Philosophie“ (RÖSEL, M.: *Übersetzung*, 82). Der Erzeuger der WerdeWelt, der Demiurg „blickt bei seinem Wirken auf die Urbilder (παράδειγματα), nach denen er alles verfertigt“ (75; vgl. den „Exkurs: Die Weltentstehung nach dem Timaios Platons“, 73-81). Es ist aber die Welt insgesamt als sichtbare WerdeWelt Abbild/Eikon der unsichtbaren Welt der Ideen bzw. der Paradigmen des Nous. Rösel sieht eine bestimmte Affinität des spätbiblischen Denkens zu dieser philosophischen Eikon-Konzeption in der Mittlerka-

und nicht erst der Mensch Abbild des göttlichen Vernunft-Urbildes.⁶⁴ Doch „durch die Aufnahme der platonischen Schöpfungsvorstellungen wurde erreicht, dass die biblische Kosmogonie mit dem Wissen der Zeit im Einklang stand, zugleich blieb jedoch unstrittig, dass der vom Judentum verehrte Gott Israels Grund der Schöpfung und Bürge für ihren Bestand ist“.⁶⁵

Es war im Frühjudentum vor allem *Philo von Alexandrien* (1. Jh. n.Chr.), der in einem entschlossenen religionsphilosophischen Dialog eine Synthese von biblischer Ebenbildlehre und platonischer Kosmologie anstrebte.⁶⁶ Dabei gelingt ihm eine bedeutende Profilierung des Logosgedankens, wobei sich die Ebenbildlichkeit entscheidend mit dem Logos verbindet und ganz neuartige Konnotationen erhält. „Der Logos ist ‚ersterzeugter‘ Sohn Gottes, Urbild der sichtbaren Welt, welt schöpferische Kraft, Vermittler zwischen Gott und seiner Schöpfung“⁶⁷. Dies bedeutet für die Ebenbildkategorie eine ungeheure theologische Aufladung und Vertiefung, ist doch der Träger des Bildes Gottes selbst ein „zweiter Gott/δευτερος θεός und einziggeborener Sohn/μονογενής υἱός!“ Demnach stellt sich für Philo der Mensch als indirektes Bild Gottes dar, als Abbild des Logos: „gemäß dem Urbild des Logos/κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ λόγου“, der selbst wieder Abbild Gottes ist.⁶⁸ Dabei bezieht sich Philo auf Gen 1 als dem himmlisch-inneren Menschen(modell) im Unterschied zum körperlich-konkreten Menschen von Gen 2, der dann Abbild zweiten Grades wäre. Der Mensch (als Seele) ist „abbildlicher Mensch/ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος“ (Quod det. 83). Er zitiert Gen 1,27 und (in direkter Anlehnung an LXX) kommentiert: „Gott schuf den Menschen nicht als Gottes Bild/οὐχὶ εἰκόνα, sondern nach dem Bild/κατ’ εἰκόνα“. Damit ist deutlich, dass hier ein dreistufiges Schöpfungsschema gilt: Gott als Paradigma – der Logos als Eikon – der Mensch als Ab-Bild (Seele – Körper). Hier deutet sich bereits das Denkmodell für die christologische Transformation im NT an.

tegorie der Weisheit: „Die präexistente Weisheit galt dann als von Gott benutzter Schöpfungsplan, als Urbild der Welt“ (82).

⁶⁴ „In der platonischen Kosmologie ist also die Welt als Ganzes ... das sichtbare Abbild des intellegiblen αὐτοῦ ὄντος.“ (ThWNT II, 1935, 386-387).

⁶⁵ RÖSEL, M.: *Übersetzung*, 251.

⁶⁶ Dazu vor allem JERVELL, J.: *Imago Dei*, 52-70.

⁶⁷ So prägnant VORGRIMLER, H.: *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg ²2000, 396.

⁶⁸ „Logos steht bei Philo im Dienste der Anthropologie, so daß Gen 1,26f bei ihm als religiös-anthropologischer Grundtext verwendet wird ... Gen 1,26f wird also logisch und pneumatologisch interpretiert“ (JERVELL, J.: *Imago Dei*, 70).

2.2 Variation der Ebenbildaussage in der Weisheitslehre des Jesus Sirach

Als Vermittler zwischen der hellenistischen Moderne und traditionsbewusster Frömmigkeit stellt Jesus Sirach in Sir 16,24 – 17,10 seine Schöpfungstheologie dar. Dabei bietet er eine Kombination beider Schöpfungstexte Gen 1 und Gen 2. Auf die Erschaffung der Menschen folgt dann eine Textmontage von Gen 1,26f + 28 + 9,2 (in terminologischer Nähe zu LXX):

„... Er gab ihnen Vollmacht/ἐξουσία über alle Dinge. Sich entsprechend/καθ' ἑαυτὸν bekleidete er sie mit Stärke und nach seinem Bilde/κατ' εἰκόνα machte er sie. Er legte seinen Schrecken auf alles Fleisch, sie sollten beherrschen/κατακυριεύω Tiere und Vögel“ (17,3-4).

Nachdem Sirach die Weltschöpfung als Erstellung einer tragenden kosmischen Wohlordnung in unveränderlicher Gesetzmäßigkeit beschrieben hat („in Ewigkeit werden seine Werke nicht ungehorsam seinem Worte“ 16,28), spricht er von der Verleihung der „Vollmacht“ als Herrschaftslegitimation für den Schöpfungsmenschen. Diese muss sich jedoch so auswirken, dass sie sich in die große Harmonie des Kosmos einfügt und diesen nicht gefährdet. Die Beauftragung wird dargestellt als feierliche *Investitur des Menschen als Verantwortungsträger Gottes*. Ausdrücklich spricht Sirach von der dazu erforderlichen spezifischen Befähigung der Menschen, wonach „Gott ihnen Unterscheidungskraft, Zunge und Augen und Ohren gab, und ein Herz zum Denken ... zu preisen die Großartigkeit/μεγαλῆον seiner Werke“ (17,6.10). So ist der Mensch von seiner Konstitution her ausgestattet zu einem ethischen Lebensvollzug. Wie die Weisheitslehre des Sirach immer wieder betont, sind Weisheit und Torah die Grundsäulen für ein schöpfungsgemäßes Leben. In seinem Wirken spiegelt sich Gottes Ordnungswalten.

So setzt die Neuinterpretation darin neue Akzente, dass die hellenistisch gebildeten Zeitgenossen von Sirach die biblische Schöpfungsordnung mit ihrem Welt- und Menschenbild in Verbindung bringen können. Interessant ist die Variation von Gen 1,26 „gemäß seiner Ähnlichkeit“ in der Wiedergabe durch „sich entsprechend/gemäß“,⁶⁹ wodurch eine gewisse Zurückhaltung der hebräischen Formulierung aufgegeben scheint. Wichtig bleibt festzuhalten, dass diese aktualisierende Neufassung der Ebenbildaussage in der Septuagintaübersetzung eine entscheidende Vorgabe hat. Als theologische Paraphrase der Ebenbildaussage legt die Sirachformulierung großen Wert auf die entscheidende *Kongruenz von göttlichem und menschlichem Ordnungswal-*

⁶⁹ Während EÜ 17,3 „ihm selbst ähnlich“ überträgt, zieht Georg Sauer καθ' ἑαυτὸν auf die Aussage von Macht: „entsprechend seiner Macht“, so dass der Mensch direkt an Gottes Schöpfermacht partizipieren würde (SAUER, G: *Jesus Sirach*, 139). Sein früherer Übersetzungsvorschlag lautete: „So wie sich selbst umgab er sie mit Macht“ (JSHRZ III / 5, 546).

ten im Kosmos. Auffällig ist, dass er eine Interpretation der Ebenbildaussage selbst vermeidet.⁷⁰ Ob er ähnlich wie Josephus Flavius, der das Ebenbildmotiv überhaupt ignoriert, jeden Anlass für das heidnische Missverständnis ikonischer Gottesverehrung umgehen wollte?

2.3 Die Ebenbildaussage im Weisheitsbuch

Viel entschlossener als Jesus Sirach bemüht sich diese späte Schrift der alttestamentlichen Literaturgeschichte (1. Jh. v. Chr.) um eine Transformation und Umsetzung der biblischen Ebenbildaussage in die hellenistische Denkmentalität.⁷¹ Wohl mit Bezug auf Gen 1,31 („Siehe: alles war sehr gut“) wird im Kontext Gottes Lebensimpuls bei der Entstehung der Schöpfung betont: „Zum Dasein hat er alles geschaffen, und heilbringend/σωτήριοι sind die Geschöpfe der Welt, und nicht findet sich in ihnen verderbliches Gift/φάρμακον.“ (Weish 1,14). Gegenüber dem todbringenden Zynismus der Frevler, die den Gerechten zugrunderichten wollen, findet dieser Halt und Widerstandskraft im Schöpfungsglauben und in der wahren Bestimmung des Menschen:

„Gott hat den Menschen erschaffen zur Unvergänglichkeit/ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ und als/zum Bild seines eigenen Wesens/εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος hat er ihn gemacht“ (2,23).

Nicht der Todeskeim dominiert im Geschöpf Gottes, sondern *sein Anteil an Gottes Ewigkeitswesen entscheidet* in schwerer existentieller Krise und Bedrohung. Hier wird in eindrucksvoller Weise die Ebenbildlichkeit existentiell verstanden. Der Gott ähnliche Mensch, der geradezu sein Bild in sich trägt, partizipiert an der Unvergänglichkeit Gottes. So wird der Ebenbildgedanke auf seine Unsterblichkeitsverheißung abgehört. Im Nahkontext wird die besondere Nähe des Gerechten zu Gott in der vertrauten Beziehung zwischen Sohn und Vater gesehen (2,16f; womit auch Gen 5,3 assoziiert werden kann). Noch einmal kommt der Weisheitstheologe auf die Genesispassage

⁷⁰ Jervell sieht vom Gesamtkontext her die Passage als „ethisch-anthropologisch orientiert“ an (*Imago Dei*, 24).

⁷¹ Auch im Weisheitsbuch spielt die Mittlerkategorie der Weisheit mit ihrem soteriologischen Potential eine wichtige Rolle für diesen interkulturellen Brückenschlag. Dabei steht das platonisierende Stufenschema (Gottheit – Mittlerrolle – Mensch) inspirierend im Hintergrund. Deutlich weist die folgende Passage zur *Abbildfunktion der Weisheit* auf die philonische Eikontheologie voraus: die Sophia „ist der Widerschein/ἀπαύγασμα des ewigen Lichtes und ein ungetrübter Spiegel von Gottes Kraft und Bild/εἰκὼν seiner Güte“ (7,26). Vorher war vom „Hauch der Macht Gottes/δύναμις und der Herrlichkeit/δόξα“ (v.25) die Rede. Diese Verbindung von Eikon und Doxa wird bei Paulus wichtig. Jervell kommentiert die Ebenbildaussage der gottnahen Sophia folgendermaßen: „Das ‘Bild’ ist hier nicht mehr ein Humanitätsprädikat, sondern es bekundet das Göttliche des Abgebildeten“ (*Imago Dei*, 49).

zurück, wenn er die religiöse und ethische Grundsituation des Gerechten so verstehen lässt:

„Den Menschen hast du durch deine Weisheit erschaffen, damit er herrsche /θεσπόζει über deine Geschöpfe und dass er ordne den Kosmos in Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (9,2-3).

Auch in dieser Wiederaufnahme des Herrschaftsauftrages ist keinerlei Nebenton eines möglichen Freibriefs für rücksichtslose Ausbeutung der Natur und Unterdrückung der Lebewesen erkennbar. Wenn man 12,15 einbezieht, wo es von Gott heißt: „Gerecht, wie du bist, ordnest du das All in Gerechtigkeit“, dann wird auch hier die Grundüberzeugung sichtbar, dass der Mensch mit seinem Herrschaftsauftrag sich ganz am Maßstab des Schöpfers zu messen hat.

So lassen auch diese beiden Weisheitstexte von Jesus Sirach und dem Weisheitsbuch ein beachtliches, wenn auch in mancher Hinsicht überraschendes innerbiblisches Echo erkennen (im Septuagintakanon, der für die frühe Kirche einflussreich wurde). Sie suchen eine Vermittlung mit dem stoischen Weltordnungsdenken wie dem platonischen Unsterblichkeitsgedanken. Damit gewinnt das Ebenbildmotiv innerhalb der Anthropologie der Weisheitstexte ganz neue Akzente und Konnotationen, die hellenistisch gebildeten Lesern zugänglich sind.

3 AUSLEGUNG DER BIBLISCHEN EBENBILDAUSSAGE IM RABBINISCHEN JUDENTUM

In der zwischentestamentlichen und pseudepigraphischen Literatur finden sich eine Reihe von Wiederaufnahmen des Ebenbildmotivs, wobei die Ebenbildqualität das Humanum bezeichnet, jedoch „israelitisch“ präzisiert wird. So dass „der Israelit der gottebenbildliche Mensch schlechthin ist“⁷². Dieser aber wird durch Adam (wegen seiner Herrschaftsrolle), nicht durch Eva repräsentiert (Vita Ad 3; Apok Mos 42. Siehe unten zu 1 Kor 11,7). In der Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit wird die Ebenbildlichkeit des Menschen als Offenbarung begriffen.

Die rabbinische Exegese denkt in der Richtung dieser Ansätze weiter.⁷³ Im Targum spiegelt sich bereits die Sorge, die Ebenbildlichkeit des Menschen nicht zu direkt mit dem Einen Gott zu verknüpfen, so dass die Kontinenz des Geschöpfes aufgehoben werden könnte. In Targ Jer I wird ein griechisches Lehnwort für die biblischen Begriffe eingesetzt: deyoqan (= Eikon): „Der Ewige erschuf den Adam in seinem (=Adams!) Bild, in einem(!) Bild

⁷² Siehe die Zusammenfassung von JERVELL, J.: *Imago Dei*, 51.

⁷³ Dazu den Abschnitt II.3. in JERVELL, J.: *Imago Dei*, 71-121.

schuf der Ewige ihn“ (z. St.). Und Targ Neofiti denkt von seiner spezifischen Worttheologie her (Gen 1 kennt nur eine Schöpfung durch die Memra/das Wort), wenn er die Memra (nicht Gott) sagen lässt: „Wir wollen erschaffen einen Menschen in unserer Ähnlichkeit in gleicher Weise“ (z. St.). Wichtig war den Rabbinen ein richtiges Verständnis der pluralistischen Selbstaufforderung Gottes: „Lasst uns machen...“, wobei die Beratung Gottes im Kreis der Engel favorisiert wird: „Er beriet sich mit seinen Dienstengeln“ (BerR VIII,4). Der Mensch ist aber nur seiner Seele nach engelgleich. Andere Rabbinen bleiben jedoch durchaus bei der Gottebenbildlichkeit. Beides hat nun Konsequenzen für das ethische Verhalten des Menschen. So wird etwa Kain die Ebenbildlichkeit rundweg abgesprochen (Targ Jer I Gen 5,3 u.ö.). Ethisch relevant ist vor allem der Herrschaftsauftrag, der primär Adam gilt, so dass man Eva eine direkte Gottebenbildlichkeit abgesprochen hat (bBer 61a/b vgl. wiederum 1 Kor 11,7). Die Begründung stützt sich auch darauf, dass Gott die Frau aus Adam gemacht hat (2,20f). In „spekulativ-protologischer Auslegung“ (Jervell) entsteht eine neue Konzeption: der Ur-Adam ist ein himmlischer Prototyp. „Gott schuf den Menschen im Bild, ähnlich seinem Modell“ (bKet 8a). Dieses Urbild ist eine riesenhafte Gestalt, die den ganzen Weltenraum erfüllt. Dieser Uradam ist größer als die Engel, er leuchtete wie die Sonne als „Licht der Welt“. Er hat eine „himmlisch-numinose Machtfülle.“⁷⁴ In der mittelalterlichen Kabbala mit ihrer „Sefirot-Symbolik“ und der Aufnahme der Vorstellung vom neuplatonischen Makroanthropos entsteht die Auffassung vom Adam qadmon.⁷⁵ Eine wichtige Frage betraf schließlich den möglichen Verlust der Ebenbildlichkeit, was jedoch nicht zu einem allgemeinen Konsens geführt hat. Verbreitet war jedenfalls die Auffassung der Rabbinen, dass Adam durch den Sündenfall die Ebenbildlichkeit verlor. „Wiedergewonnen ist sie aber durch die Gesetzgebung auf dem Sinai. Von da an ist sie für jeden Israeliten als eine Möglichkeit vorhanden“.⁷⁶

Eine ganz anders gelagerte wirkungsgeschichtliche Transformation des Ebenbildmotivs findet sich in der *Gnosis*, welche zahlreiche Einzelelemente der biblischen und frühjüdischen Darstellung aufgreift, sie jedoch von ihrem Gesamtentwurf her völlig umgestaltet. Jervell sieht die wesentlichen Züge

⁷⁴ JERVELL, J.: *Imago Dei*, 100. „Adams Gottebenbildlichkeit war seine (sic!) כבוד (Kabod), das Licht des Gesetzes“.

⁷⁵ Dazu die Darstellung von Johann Maier in TRE VI, 1980, 502-505, 504. „Der Begriff ‘Gottebenbildlichkeit’ hat hier seine extremste spekulative Ausprägung gefunden“ (505).

⁷⁶ JERVELL, J.: *Imago Dei*, 113. Dabei verlor Adam seinen Kabod, den Lichtglanz auf dem Antlitz. Dieser wird jedoch Mose am Sinai wiedergegeben, von der Schechina vermittelt, die nun als Urbild verstanden wird. Auch die Tora konnte als himmlisches Bild verstanden werden (unter Annahme ihrer Präexistenz). Der Verlust des Ebenbildes wurde für die Urzeit mit der Unzugänglichkeit des ewigen Lebens und den abnehmenden Lebensaltern verbunden gesehen.

der gnostischen Ebenbildaussage mit dem Begriff des Anthropos verbunden. „Als Eikon ist der göttliche Anthropos die Selbstprojizierung, die Selbstvermannigfaltigung der höchsten Gottheit ... Gen 1,26f schildert die himmlische Geburt des Urmenschen“⁷⁷. Sein Abbild ist der innere Mensch, der zu seinem Selbst findet durch Gnosis. „Gottebenbildlich ist ... nur das göttliche Pneuma“. Das bedeutet aber: „Im Menschen ist der Nous ... ein Bild und eine Ausstrahlung des göttlichen Anthropos“. Diese exzentrische Soteriologie arbeitet mit einer Anthropologie, die durch eine große Distanz von Weltlichkeit und Leiblichkeit bestimmt ist. Hier hat das Ebenbildmotiv seinen optischen Code preisgegeben. In der Welt wird nichts mehr sichtbar und epiphan von einer göttlichen Wirklichkeit! Die pneumatische Identität des durch Gnosis erlösten Menschen zieht sich ganz in eine der Welt unzugängliche und weltlose Innerlichkeit zurück. Damit ist der Ebenbildgedanke der Gnosis in eigentümlicher Deformation fast bis zur Unkenntlichkeit verändert. *Ein Weltauftrag des die Signatur der Gottheit tragenden pneumatischen Menschen ist undenkbar geworden.* Die Struktur der biblischen Ebenbildtheologie ist zerbrochen.

4 DAS EBENBILDMOTIV IM NEUEN TESTAMENT

Die Rezeption der Ebenbildaussage im zwischentestamentlichen und früh-rabbinischen Judentum lässt erwarten, dass auch dem Urchristentum mit seiner intensiven Rezeption des Alten Testaments der Ebenbildgedanke einigermaßen vertraut sein sollte, zumindest zugänglich war. Doch gibt der seltsame Befund zu denken, dass außerhalb der paulinischen Literatur (mit Ausnahme von Jak 3,9) kein ntl. Text von diesem Thema handelt.

4.1 Anklänge in der johanneischen Metaphorik

Wenn man freilich durch die Kenntnis der frühjüdischen Theologien und der hier geschaffenen Verbindung von Ebenbildlichkeit und Weisheit, Wort, Sohnschaft, Kabod/Doxa sensibilisiert ist, dann kann man sich dem Eindruck kaum verschließen, dass das Johannesevangelium eine Art indirekter bzw. metaphorischer Rezeption des Ebenbildmotivs leistet. Mit Hilfe des optischen Codes, der in diesem Evangelium eine zentrale Rolle spielt, können

⁷⁷ JERVELL, J.: *Bild Gottes*, 494. In seiner Monographie von 1960 wird die Gnosis, wie damals üblich, noch weit zurückdatiert, so dass die frühjüdische Ebenbildauffassung in heute problematischer Weise immer wieder auf gnostische Einflüsse zurückgeführt wird. Dies ist natürlich auch für die ntl. Passagen ähnlich fragwürdig geworden.

eine Reihe von christologischen Bestimmungen in eine gewisse ideelle Nähe zur Ebenbildaussage gebracht werden. Christus als der einziggeborene Sohn/μονογενὴς υἱός bringt Licht und Leben in die Welt (1,3-4), er ist der Träger göttlichen Machtglanzes/Herrlichkeit/δόξαDoxa (1,14). Er allein kann Gott als den Vater, zu dem er der Sohn schlechthin/ὁ υἱός ist, zugänglich, erfahrbar, vor allem sichtbar machen: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (14,9 und 12,45; ob hier auch an Gen 5,3 gedacht sein will?). Hintergründig, wenngleich nicht ausformuliert, ist der Gedanke, dass die Menschwerdung in der Perspektive der Ebenbildaussage liegt. *Christus als der Menschgewordene ist die Sichtbarkeit Gottes!* Wird doch durch die Kunde des Sohnes Gott, den „noch nie jemand gesehen hat“, sichtbar und offenbar gemacht (1,18). Dazu gehören auch die Aussagen von der Doxa Gottes, deren Träger Christus ist und die durch ihn den Glaubenden zugänglich wird: „Ich habe die Herrlichkeit/δόξα, die du mir gegeben, ihnen (weiter)gegeben“ (17,22). Diese Doxa hatte der Sohn schon in seiner Präexistenz (v.5.24). Die Botschaft Jesu hat einen eminent deiktischen Grundzug: in seinem Wort wie in seinen „Zeichen/σημεῖα „zeigt er den Vater“ (vgl.14,8), so dass „Sehen“ in große konnotative Nähe zu Glauben kommt (Kap. 9).

4.2 Das Ebenbildmotiv im paulinischen Schrifttum

Die Behandlung der Ebenbildlichkeit bei Paulus und in seinem literarischen Einflussbereich hat die traditionsgeschichtliche Besonderheit, dass dabei der judenchristliche Hintergrund eine nicht unwichtige Rolle spielt.⁷⁸ Es ist vor allem die kerygmatische Situation der Taufliturgie, wo sich ja das Thema der Neuschaffung des Menschen in der Umkehr stellt. Mit der Freilegung dieser vorpaulinischen Traditionsstufe ist aber auch gesagt, dass der Ebenbildgedanke doch viel stärker im urchristlichen Bewußtsein verankert war, als die wenigen Textbelege zu erkennen geben. „Die vorpaulinische Gemeinde hat das Theologumenon von Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ und die Vorstellung von der in der Taufe stattfindenden Erneuerung zur Gottgleichheit als zentrale Themata ihrer Theologie.“⁷⁹ Üblicherweise wird der Textbefund in drei verschiedene Aspekte differenziert, woran sich die folgende Darstellung hält.⁸⁰

⁷⁸ Vgl. vor allem die monographische Behandlung bei JERVELL, J.: *Imago Dei*, 171-336. Die traditionsgeschichtliche Untersuchung führt zu folgendem Fazit: „Die christologische, soteriologische und eschatologische Interpretation von Gen 1,26f. ist Gesamtgut der urchristlichen Gemeinde“ (335).

⁷⁹ ebd.

⁸⁰ „Drei Vorstellungskreise ... a) der Mann als *Bild* Gottes, b) Christus als *Bild* Gottes, c) die Gläubigen in ihrem Verhältnis zum *Bild* Christi“ (KUHLI, H.: in: EWNT I, 1980, Sp. 943f), welche wegen der „Unverbundenheit dieser Vorstellungskreise ... vor unikausalen Ableitun-

(1) Die Vorstellung vom *kreätürlich-natürlichen und vor- und außerchristlichen Menschen als Bild Gottes* findet sich außerpaulinisch in Jak 3,9. In einer ethischen Paränese über die Macht der Zunge und ihrer gefährlichen Ambivalenz erscheint das Ebenbildmotiv wie selbstverständlich abrufbar:

„In ihr preisen wir den Herrn und Vater und in ihr verfluchen wir die Menschen, die nach Gottes Ähnlichkeit/καθ' ὁμοίωσιν geschaffenen“ (Jak 3,9).

Gewiss ist damit der schöpfungsmäßige Mensch im Allgemeinen gemeint, doch kann Jakobus an anderer Stelle ebenso die soteriologische Neuwerdung des Christen akzentuieren: „Er hat uns aus freiem Willen geboren im Wort der Wahrheit, dass wir seien eine Erstlingsgabe seiner Geschöpfe“ (1,18). Darin liegt eine qualitative Überbietung der natürlichen Ebenbildlichkeit.

Paulus kommt ein einziges Mal auf diese natürliche Ebenbildlichkeit zu sprechen in einem besonderen Problemzusammenhang anlässlich eines Missstandes im Gemeindegottesdienst (1 Kor 11,1-16). Dabei bekämpft er einen importierten „Brauch“ (v.16) mit schwerem bibeltheologischem Geschütz. Die Frau soll beim Beten und prophetischen Reden ihr Haar nicht offen tragen wie der Mann. Neben dem theologischen Hinweis auf die Autoritätshierarchie: Gott – Christus – Mann – Frau (v.3; es geht hier um öffentliche Repräsentanz!) greift Paulus auf eine offenbar midraschartige Auslegung von Gen 2,22f zurück und vermischt damit den Eikon-Begriff von Gen 1 (siehe 3). Gemäß Gen 1,26 (nicht v.27, wo die Eikon Mann und Frau gemeinsam gilt) ist allein „der Mann ... Bild/εἰκὼν und Herrlichkeit/δόξα Gottes, die Frau aber ist Herrlichkeit des Mannes“ (1 Kor 11,7). Als theologisches Gegengewicht zu dieser massiven Herabstufung der Frau in ihrer fehlenden Ebenbildlichkeit schiebt Paulus ein wiederum Gleichwertigkeit begründendes Argument nach, dass Mann und Frau sich gegenseitig ins Dasein bringen und zwar „im Herrn“ (v.11), womit Gal 3,28 in Hörweite käme. Wie immer man aus diesem Text ein frauenfeindliches Denken oder zeitbedingte Schriftauslegung entnimmt, sicher ist die paulinische Auffassung, die er gleichsam en passant trifft: *der Mensch (hier der Mann) ist von der Schöpfungsordnung her Gottes Bild!*

Dieses schöpfungstheologische Wissen setzt Paulus auch in Röm 1 ein, wo er die allgemeine Entfremdung und Sündenverfallenheit der Menschheit darlegt. Diese hat seit jeher die Spur des Schöpfers in seiner Schöpfung ignoriert und damit ihre Grundorientierung preisgegeben. Vielmehr richtet sich der Mensch nach anderen, gottfremden Daseinszielen aus:

„Sie tauschten die Herrlichkeit/δόξα des unvergänglichen Gottes ein gegen die Bildähnlichkeit/ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης eines vergänglichen Menschen und von Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Tieren“ (Röm 1,23).

gen warnen“. Es geht im Folgenden primär um *die anthropologische, christologische und soteriologische Akzentuierung der drei Bedeutungsfelder des Ebenbildmotivs im NT.*

Diese Ausdrucksweise ist neben Gen 1,26 vor allem durch Ps 106,20 mitbestimmt.⁸¹ So kommt vom Ebenbildmotiv eher der Problemaspekt zum Tragen, dass der Mensch ohne den Maßstab Gottes dem Pseudomaßstab der Götter verfällt, deren Bildverehrung durch das biblische Bilderverbot unter schwerster Sanktion steht. Ist aber jeder Mensch ohne Gottesorientierung, dann bedeutet das nichts weniger, als dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen zerstört und preisgegeben ist. Dies wird für Paulus jedoch zur Negativfolie für ihren Neugewinn in Christus.⁸²

(2) Die *Übertragung der Ebenbildlichkeit auf Christus* bedeutet in ihrer christologischen Transformation eine bisher unbekannte Überbietung und Radikalisierung dieses anthropologischen Grundmotivs. Entscheidend ist, dass Paulus die Ebenbildaussage ganz auf die Kyriosgestalt Christus konzentriert und eigentlich nicht von der Gestalt Jesu spricht, obwohl natürlich die wichtige Modifikation des Ebenbildmotivs durch das Todesgeschick Jesu mitbestimmt wird. Doch liegt der Hauptakzent in der durch die Adam-Christus-Typologie geprägten Entgegensetzung des irdischen (= Adam) und des himmlischen (= Christus) Menschen, womit die adamitische Ebenbildlichkeit gegenüber der christologischen Eikon einer völligen Abwertung und Irrelevanz unterworfen ist. Obwohl in anderer Ausdrucksweise, bietet der Philipperhymnus doch eine starke Näherung an die Ebenbildaussage, wie sie dann 2 Kor 4,4 entfaltet wird. Ähnlich wie bei Philo der Logos als himmlische Eikon verstanden wird, so setzt der vorpaulinische, aber von Paulus entschlossen angeeignete Hymnus ein mit der Charakterisierung des präexistenten Christus, der „in Gottes Gestalt/ἐν μορφῇ θεοῦ war“ (Phil 2,6). Allerdings verzichtet der Text gerade auf den Bezug der Gottesgestalt zum Menschen Jesus in seiner Sklavengestalt, so dass hier nur auf die Nähe der Aussage zur himmlischen Eikon abgehoben sei. Der im Hymnus angesprochene singuläre Gottesbezug Christi wird 2 Kor 4,4, der maßgeblichen Grundstelle, durch die Eikonaussage präzisiert:

„dass aufstrahle der Lichtglanz/φωτισμόν des Evangeliums von der Herrlichkeit/δόξα des Christus, der Ebenbild Gottes/εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist“ (2 Kor 4,4).

Es ist vor allem der Binnenkontext der Argumentation des Paulus, der der Eikonaussage ihr Profil gibt. Es geht Paulus angesichts der Gemeindesituation um eine scharfe Abgrenzung von seinen missionarischen Gegenspielern

⁸¹ Kuhli H. läßt nur Ps 106,20 als Zitat gelten. (ebd. Sp. 944). Doch ist neben der Paulus geläufigen Verbindung von Eikon und Doxa auch der Schöpfungskontext in Rechnung zu stellen, so dass mindestens assoziativ Gen 1,26 im Blick ist.

⁸² Eine seltsam schwebende indirekte Aussage über die nicht zerstörte, aber defiziente, irdisch-gebrechliche adamitische Ebenbildlichkeit findet sich im Auferstehungstraktat 1 Kor 15,49: „so wie wir getragen haben das Bild des irdischen (Menschen)“.

und ihrem arrogant-enthusiastischen Auftreten, durch das seine unsensationale Verkündigung desavouiert werden soll. Die Rechtfertigung des Paulus gründet in der Qualität seines Evangeliums. Dieses gewinnt sein Profil durch eine Reihe von heilsgeschichtlichen Polarisierungen, welche das absolut Neue dieser Verkündigung sichtbar machen. Auf der einen Seite steht der Alte Bund in Verhüllung, der tötende Buchstabe, die Tafeln aus Stein, der Dienst zum Tode, Moses verhülltes Antlitz, seine vergängliche Doxa-Ausstrahlung. Auf der anderen Seite der Neue Bund, lebendigmachender Geist, die Tafeln im Herzen, der Dienst des Geistes, das Antlitz Christi, seine göttliche Doxa, seine Spiegelung im enthüllten Antlitz der Glaubenden. Auf dem Hintergrund dieser epochalen heilsgeschichtlichen Wende zeigt sich die Strahlkraft des Evangeliums, die sich ableitet von der Doxa Christi, der Gottes Eikon ist. Mit Bezug auf das Schöpfungswirken Gottes, der Licht aus Finsternis schuf, bedeutet christlicher Glaube die Erkenntnis „der Herrlichkeit/Doxa Gottes im Antlitz/ἐν προσώπῳ Jesu Christi“ (v.6). Die enge Verbindung von Eikon und Doxa (in Aufnahme des atl. Kabod) akzentuiert nicht nur die heilsgeschichtliche Würdestellung Christi, sondern vor allem auch den Offenbarungsaspekt, so dass *Christus als Ebenbild Gottes dessen Offenbarer ist*.⁸³ Durch diese Verbindung mit der Doxakategorie erfährt der Ebenbildbegriff im NT eine ungeheure theologische Aufladung und Vertiefung.⁸⁴

Die zweite Grundstelle für das christologische Eikonverständnis steht im Schöpfungshymnus des deuteropaulinischen Kolosserbriefes (Kol 1,15-20). Dabei wird nicht nur das Ebenbild, sondern das ganze Schöpfungsthema christologisch transformiert, was dem Ebenbildmotiv neue Konturen gibt:

„Dieser (der Sohn) ist Bild des unsichtbaren Gottes/εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Erstgeborener aller Schöpfung/πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Denn in ihm wurde alles erschaffen/ἐκτίσθη τὰ πάντα. Und er selbst ist vor allen (Dingen) und alles hat in ihm Bestand“ (Kol 1,15-16).

Anders als Paulus, der von der Ebenbildaussage eher konnotative Andeutungen bietet, liegt dieser Formulierung sehr an ihrer inhaltlich-theologischen Entfaltung. Christus ist hier (wie 2 Kor 4,4) Bild Gottes und nicht wie in der Septuagintafassung „nach/gemäß/κατά“ dem Bilde Gottes“. So gewinnt die Zuordnung zu Gott größere Direktheit im Sinn unmittelbarer Repräsentanz Gottes, dass Christus als Bild nicht mehr Abbild, sondern Urbild ist und zwar in doppelter Ausrichtung: auf Gott und auf die Menschheit hin. Eikon

⁸³ Der ganze Abschnitt 3,4 – 4,6 arbeitet mit dem Doxamotiv. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 2 Kor 4,4 vgl. ELTESTER, W.: *Eikon*, 133-136.

⁸⁴ Es ist sehr beachtlich, dass die adamitisch so desavouierte Ebenbild-Kategorie derart zentral von Paulus für die Bezeichnung der Würde des Evangeliums eingesetzt wird. Das Evangelium kann in seiner Lichtmacht und seinem Orientierungspotential von Christus her eine ganze neue Menschheitsgeschichte in Gang bringen.

hat hier ganz relationalen Charakter.⁸⁵ Als Bild Gottes steht nun Christus am Beginn der Schöpfung, in präexistenter Vorzeitlichkeit (v.16) und zugleich im Zentrum dieser Schöpfung als ihre tragende Mitte. Diese Doppelposition wird im zweiten Teil des Hymnus ekklesiologisch und soteriologisch übersetzt (v.18-20). So wird mit der Neufassung der Ebenbildaussage die singuläre Würdestellung Christi sichtbar gemacht. In die Textgestaltung fließen auch eine Reihe von religionsgeschichtlichen Akzenten ein.⁸⁶

Christus ist gleichsam das allen zugängliche Porträt Gottes. *Er macht als Gottes einzigartige Ikone den unsichtbaren Gott in der Welt und in der Kirche offenbar und zugänglich.* In unglaublich kühner Überbietung der Ebenbildkonstitution des Menschen nach Gen 1,26f wird die Präsenz Gottes in Christus gleichsam total, zur uneingeschränkten Repräsentation der Wirklichkeit Gottes: „denn in ihm wollte (Gottes) ganze Fülle/πλήρωμα wohnen und durch ihn alles mit sich versöhnen“ (v.20). Man beachte dazu die präzisierende Wiederaufnahme in 2,9: „in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig/σωματικῶς. Gott ist in Christus nicht nur repräsentiert, sondern wesenhaft präsent.⁸⁷ Ergänzt sei, dass dieses Christuslied eine soteriologische Grundsituation interpretieren soll: der durch Gott in Christus möglich gewordene Herrschaftswechsel „aus dem Vollmachtsbereich/ἐξουσία der Finsternis ... hinein in das Reich/βασιλεία des Sohnes seiner Liebe“ (v.13).

Eine annähernd synonyme Formulierung⁸⁸ für die Gottebenbildlichkeit Christi erzielt der Hebräerbrief mit einer Formulierung, die den weisheitli-

⁸⁵ Ob sich die grammatische Form betont an Gen 1,16f anlehnen will, ist schwer zu entscheiden. Doch hätte jetzt die bet-essentiae-Auffassung ein wesentlich stärkeres Gewicht als dort, wo „der Mensch als Bild Gottes“ bezeichnet sein kann.

⁸⁶ Ausführliche Darlegung bei ELTESTER, W.: *Eikon*, 139-149. P. Pokorny kommt zum Resultat: „Den Hintergrund des Hymnus kann man also auf der geistigen Linie suchen, die von der älteren jüdischen Weisheitsspekulation über die in Philon gipfelnde alexandrinische Schule zu den Oden Salomos und zu einigen hermetischen Traktaten führt“ (*Der Brief des Paulus an die Kolosser* (THNT X/1). Berlin 1987, 57. GNILKA, J.: *Kolosserbrief*, bietet prägnante religionsgeschichtliche Analogien. Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang der pointierte Hinweis, dass der in diesem Lied „Gepriesene – anders als der philonische Logos, die gnostische Protennoia und die atl. Weisheit – einmal Mensch war“ (62).

⁸⁷ Zu dieser eschatologisch verstandenen Präsenz betont J. Gnilka, dass dieses Pleroma Gottes in Christus angesichts der zerbrochenen Schöpfung wohl auf die Auferstehung als Beginn der Neuschöpfung zu beziehen ist (73f). Freilich wird im Einflussbereich von Paulus das Ebenbildthema ohnehin durchwegs auf den erhöhten Kyrios bezogen. Auch ist Christus im Hymnus nicht nur Mittler der Neuschöpfung, sondern überhaupt Schöpfungsmittler.

⁸⁸ „Umschreibung des Sohnes als εἰκών, als Bild Gottes, und zwar in einer ausgesprochen hellenistisch-philosophischen Begrifflichkeit, die in der griechischen Bibel ... ohne Beispiel ist“ (GRÄSSER, E.: *An die Hebräer*, 60). Grässer betont mit einem Zitat von H. Köster (62, Anm. 108) zur Vorstellung der Prägung göttlicher Wirklichkeit in Christus den Kontrast zum „vergänglichen, schattenhaften oder nur abbildhaften Charakter der Welt“ in 8,5; 9,23. Christus ist also nicht Gottes Kopie, sondern reale Abbildung als „schlechthin gültige Offenbarung der jenseitigen Wirklichkeit Gottes.“

chen (Weish 7,25) und auch philonischen Hintergrund erkennen lässt und den optischen Code der Ebenbild-Kategorie zur Geltung bringt:

„(der Sohn), der Abglanz der Herrlichkeit/ἀπαύγασμα τῆς δόξης und Abdruck seines Wesens/χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, der alles trägt durch das Wort seiner Macht“ (Hebr 1,3).

In dieser Textgruppe wird also die anthropologische Bestimmung der Ebenbildaussage des AT christologisch transformiert, sodass nun nicht mehr der Mensch Träger des Bildes Gottes ist, sondern die Ebenbildqualität ganz auf Christus konzentriert und verdichtet wird. Dabei verschiebt sich der Funktionsaspekt von der Repräsentation auf die Präsenz Gottes, womit zugleich eine fundamentale Wesensaussage für Christus getroffen wird. *Christus macht Gott nicht nur sichtbar und zugänglich, er ist die Sichtbarkeit und Zugänglichkeit Gottes schlechthin.* Man sollte dabei nicht übersehen, dass bereits die Rezeption des Ebenbildmotivs im Frühjudentum die anthropologische Ebenbildaussage ausgebaut und ausgeweitet hat in Richtung Schöpfungsmittlerschaft, deren Träger die Weisheit und der Logos werden.

(3) Die christologische Bestimmung von Christus als Ebenbild Gottes hat ein starkes theologisches Gefälle hin auf die *Neubestimmung des erlösten Menschen als Ebenbild Christi*. So leistet eine dritte Textgruppe nach der christologischen eine soteriologische Transformation der Ebenbildaussage. Lässt sich der gerade ausgewertete Schöpfungshymnus des Kolosserbriefes traditionsgeschichtlich aus der Situation der Taufliturgie verstehen, so bietet Kol 3,10 eine paränetisch ausgerichtete Anwendung für die Glaubenden und die Gemeinde Christi:

„nachdem ihr den alten Menschen ausgezogen ... und den neuen angezogen habt, den erneuerten/ἀνακαινούμενον zur Erkenntnis gemäß dem Bild seines Schöpfers/κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ... (dann gilt:) alles und in allem Christus“ (Kol 3,10-11).

Diese tauftheologisch geprägte Investitur des Glaubenden mit der Qualifikation, Träger des Bildes Christi zu werden, ist als innere Konsequenz der christologischen Eikonkategorie zu begreifen. Von Kol 1,16ff her ist mit dem „Schöpfer“ Gott und Christus zusammen gesehen. Hier kommt der die neutestamentliche Ebenbild-Theologie grundlegend prägende Dreischritt: Gott–Christus als Bild Gottes – Mensch/Glaubende als Bild Christi in den Blick. Diese Qualifikation der Glaubenden als Bild Christi, denen man das Format Christi ansehen kann, wirkt sich sofort aus in der Geltung einer neuen Ethik, die alle Barrieren zwischen den Menschen (ethnischer, sozialer, religiöser Natur) durch die Einheit in Christus zerbricht (3,11). Diese Passage ist noch immer dominiert von der paulinischen Höhepunktaussage eines christlichen Freiheitsethos in Gal 3,27f., wo ebenfalls der tauftheologische Aspekt des „Bekleidetwerdens mit Christus“ ethisch umgesetzt wird.

Doch bereits Paulus handelt von der soteriologischen Bestimmung der Christen, Bild Christi zu sein. Innerhalb der oben dargestellten Argumentation zur Bedeutung seiner Verkündigung in 2 Kor 3-4 spricht er nicht nur von Christus als der Eikon und Doxa Gottes (2 Kor 4,4.6), sondern zeigt darüber hinaus, dass die nun freigelegte und nicht mehr (wie bei Mose verhüllte) Herrlichkeit/Doxa sich auch auf unserem Antlitz spiegelt.

„Indem wir mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit/δόξα des Herrn widerspiegeln, werden wir in sein eigenes Bild umgestaltet/τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (3,18).

Christus wird als der Mittler der Herrlichkeit Gottes gesehen. In grundsätzlicher Weise kann Paulus das Christsein fassen als

„gleichgestaltet/teilzuhaben an dem Bilde seines Sohnes/συμμόρφους τῆς εἰκόνης, damit er selbst sei der Erstgeborene/πρωτότοκος unter vielen Geschwistern“ (Röm 8,29).

In der neuen Schöpfungswirklichkeit der Gemeinsamkeit der Christen mit Christus, „dem Erstgeborenen“, tragen die Glaubenden die Signatur und die Physiognomie ihres Herrn – und über ihn auch jene Gottes. Auf die Auferstehungsthematik bezogen, kann Paulus die neue Existenz der Glaubenden in Christus durch einen Vergleich zwischen Adam und Christus in hintergründiger Anspielung an das Ebenbildmotiv interpretieren:

„Der erste Mensch (= Adam) aus der Erde ist irdisch, der zweite Mensch (= Christus) aus dem Himmel ... Und so, wie wir getragen haben das Bild des Irdischen/τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, werden wir tragen das Bild des Himmlischen/τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου“ (1 Kor 15,47.49).

Im Rahmen der Antitypik des Irdischen und des Himmlischen⁸⁹ zeigt sich die ganz unterschiedliche Prägung des Menschen von Adam her und von Christus her. Da es Paulus in der Argumentationskette um die theologische Begründung der Auferstehung des sterblichen Menschen in seiner Leibnatur geht, wird der Ebenbildgedanke nur indirekt miterfasst. Ist der adamitische Mensch als sterbliches Wesen „verweslich, armselig, schwach“, so ist das himmlische Wesen des Menschen in der Auferstehung „unverweslich, doxahaft, kraftvoll“ (v.42f). Auch wenn es dabei Paulus primär um die Auferstehungsexistenz im Himmel geht, womit er „eine enthusiastisch missverstandene präsentische Eschatologie zurück(weist)“, ⁹⁰ besteht für ihn kein Zweifel (2 Kor 3-4), dass der Christ in seinem christusförmigen Dasein schon jetzt diese Verheißung in sich trägt (markant zusammengefasst in Phil 3,20-21). Spätestens am Ende des Traktats signalisiert er, dass mit der Sterblich-

⁸⁹ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund, vor allem auch die Analogien bei Philo, vgl. CONZELMANN, H.: *Brief*, 338-341, mit der bezeichnenden paulinischen Korrektur, „daß das Verhältnis von erstem und zweitem Menschen gegenüber dem gesamten religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial umgekehrt ist“ (341).

⁹⁰ KREMER, J.: *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT). Regensburg 1997, 357.

keit ein schweres adamitisches Erbe auf dem Menschen lastet, das nur von einem deformierten, ja zerstörten Ebenbild her zu verstehen ist: „Der Stachel aber des Todes ist die Sünde, die Macht der Sünde jedoch ist das Gesetz“ (15,56).⁹¹ So kommen in diesem Text Aspekte der drei Ausformungen des Ebenbildthemas hintergründig zusammen: das verlorene bzw. deformierte adamitische Ebenbild, Christus als das neue, Ewigkeit verheißende Bild Gottes, die Partizipation an diesem für die Menschen als Ebenbild Christi, des letzten/ἔσχατος Adam, der wurde lebensschaffender Geist/πνεῦμα ζωοποιούν (15,44).

Überblickt man die relativ seltenen, aber zugleich gewichtigen Aufnahmen des Ebenbildmotivs im Neuen Testament, so lässt sich trotz der Zurückstufung der anthropologischen Dimension der Ebenbildaussage durch die christologische Radikalisierung und Konzentrierung auf Christus dennoch eine Bestimmung für den Menschen gewinnen. Der Glaubende, der sich als Ebenbild Christi verstehen lernt und dadurch in Christus seinen neuen Daseinsmaßstab gewinnt, erhält eben darin eine neuartige Würdeposition, wodurch jede Form von Abwertung und Diskriminierung der Menschenwürde überwunden wird (Gal 3,28; Kol 3,10f). *Die Imago-Dei-Lehre der Kirchenväter* hat von der christologischen und soteriologischen Transformation der Ebenbildaussage her *Gen 1,26-27 als Verheißung auf die Imago Christi interpretiert* und mit Hilfe der Vulgataübersetzung eine inhaltliche Differenzierung zwischen imago und similitudo erarbeitet.⁹² Für das rabbinische Judentum hingegen wurde entscheidend, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes zwar deformiert, aber letztlich nicht verlorengehen konnte. Sie musste aber in einem toragemäßen Leben zu umfassender Bewährung kommen.⁹³

LITERATURVERZEICHNIS

- ALTNER, G.: *Schöpfung am Abgrund*. Neukirchen-Vluyn 1977.
 ANGERSTORFER, A.: *Hebr. dmwt und aram. dmw(t)*. Ein Sprachproblem der Imago Dei-Lehre. In: BN 24 (1984) 30-43.
 CONZELMANN, H.: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK V). 1969.
 DOHMEN, Chr.: *Das Bilderverbot* (BBB 62). Frankfurt ²1987.

⁹¹ Mit der Erinnerung an die „Bundesgenossenschaft von Sünde, Gesetz und Tod in der paulinischen Theologie“ geht es Paulus um den „Versuch, die Auferweckungsthematik mit der paulinischen Botschaft vom Sieg der Gerechtigkeit Gottes zusammenzudenken“ (SCHRAGE, W.: *Korinther*, 381-382).

⁹² Vor allem die einschlägigen Beiträge in: SCHEFFCZYK, L. (Hg.): *Mensch*.

⁹³ SCHREINER, S.: *Partner* (1993).

- EBACH, J.: *Bild Gottes und Schrecken der Tiere*. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte. In: Ders.: *Ursprung und Ziel*. Neukirchen-Vluyn 1986, 16-47.
- ECKERT, J.: *Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie*. In: *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS Gnika). Hg. von H. Frankemölle. Freiburg 1989, 337-357.
- EICHRODT, W.: *Theologie des Alten Testaments*. Teil 2/3. ⁴1974.
- ELTESTER, W.: *Eikon im Neuen Testament* (BZNW 23). Berlin-New York 1958.
- GERSTENBERGER, E.: *‘Macht euch die Erde untertan’ (Gen 1,28)*. Vom Sinn und Mißbrauch der ‘Herrschaftsformel’. In: *Nach den Anfängen fragen* (FS Dautzenberg). Hg. von C. Mayer u. a. Gießen 1994, 235-250.
- GÖRG, M.: *Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28*. In: *Freude an der Weisung des Herrn* (SBB 13). Hg. von E. Haag u. F.L. Hossfeld. Stuttgart 1986, 125-148.
- GROSS, H.: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*. In: *Lex tua Veritas* (FS Junker). Hg. v. H. Groß u. F. Mußner. Trier 1961, 89-100.
- GRÄSSER, E.: *An die Hebräer* (EKK XVII,1). Zürich 1990.
- GROSS, W.: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*. In: *ThQ* 161 (1981) 244-264.
- GROSS, W.: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehntes*. In: *BN* 68 (1993) 35-48.
- GROSS, W.: *Gen 1,26f; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und griechischen Wortlaut*. In: *JbTh* 15 (2000) 11-38.
- JACOB, B.: *Das erste Buch der Tora*. Stuttgart 2000.
- JANOWSKI, B.: *Herrschaft über die Tiere*. Gen 1,26-28 und die Semantik von rdh. In: *Bibeltheologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS Lohfink). Hg. von G. Braulik. Freiburg 1993, 183-198.
- JENNI, E.: *Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit*. In: *Neue Wege der Psalmenforschung* (HTS 1). Hg. von K. Seybold u. E. Zenger. Freiburg 1994, 201-206.
- JERVELL, J.: *Imago Dei*. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76). Göttingen 1960.
- JERVELL, J.: *Bild Gottes*. In: *TRE* VI (1980) 491-498.
- KAISER, O.: *Der Gott des Alten Testaments*. Wesen und Wirken 2 (UTB 2024). Göttingen 1998.
- KOCH, K.: *Imago Dei*. Die Würde des Menschen im biblischen Text. Hamburg 2000.

- KOCH, K.: *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben!* Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1. In: „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ (FS Kraus). Hg. von H. G. Geyer. Neukirchen - Vluyn 1983, 23-36.
- LOHFINK, N.: *Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Gen 1.* In: Ders.: *Im Schatten deiner Flügel.* Freiburg 1999, 29-48.
- MOSIS, R.: *Gen 9,1-7: Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterlichen Urgeschichte.* In: BZ 38 (1994) 195-228.
- NEUMANN-GORSOLKE, U.: *Ps 8,6b.* Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde. In: JbTh 15 (2000) 39 - 65.
- OBERFORCHER, R.: *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel.* Ein Beitrag zur Redaktionskritik (ITS 8). Innsbruck 1981.
- OKINGA, B.: *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament* (ÄAT 7). Wiesbaden 1984.
- RÖSEL, M.: *Übersetzung als Vollendung der Auslegung.* Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223). Berlin-New York 1994.
- RÜTERSWORDEN, U.: *dominium terrae.* Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215). Berlin – New York 1993.
- RUPPERT, L.: *Genesis.* Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1 – 11,26 (fzb 70). Würzburg 1992.
- SAUER, G.: *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD.Apok 1). Göttingen 2000.
- SCHARBERT, J.: *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung.* In: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS Ratzinger). Bd. 1. Hg. von W. Baier. St. Ottilien 1987, 241-260.
- SCHEFFCZYK, L. (Hg.): *Der Mensch als Bild Gottes.* (WdF 124). Berlin – New York 1969.
- SCHENKER, A.: *Götter und Engel im Septuaginta-Psalter.* In: E. Zenger (Hg.): *Der Septuaginta-Psalter. Sprache und theologische Aspekte* (HBS 32). Freiburg, 2001.
- SCHMIDT, W. H.: *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift.* Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1 – 2,4a und 2,4b – 3,24 (WMANT 17). Neukirchen-Vluyn ³1973.
- SCHRAGE, W.: *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII,4). 2001.
- SCHREINER, S.: *Partner in Gottes Schöpfungswerk.* Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27. In: *Judaica* 49 (1993) 131-145.
- STECK, O. H.: *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift.* Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1 – 2,4a (FRLANT 115). Göttingen ²1981.
- STECK, O. H.: *Welt und Umwelt* (Biblische Konfrontationen). Stuttgart 1978.

STIPP H. J.: *Dominium terrae*. Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26-28. In: Gott Mensch Sprache (FS Groß). Hg. von A. Michel u. H. J. Stipp. St. Ottilien 2001, 113-147.

WEIPPERT, M.: *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt*. Zum sog. Dominium Terrae in Gen 1. In: H. P. Mathys (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher der Welt (btS 33). Neukirchen-Vluyn 1998, 35-55.

WESTERMANN, C.: Genesis (BKAT I/1). Neukirchen - Vluyn 1974.

WILDBERGER, H.: *Das Abbild Gottes*. Gen 1,26-30. In: Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThBü 66). München 1979, 110-145.

WOLFF, H.W.: *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973.

ZENGER, E.: *Gottes Bogen in den Wolken* (SBS 112). Stuttgart ²1987, bes. 213-220.

Πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί;
**DIE ERFÜLLUNGSZITATE BEI MATTHÄUS ALS TESTFALL FÜR
 DIE TESTIMONIENHYPOTHESE**

Boris Repschinski SJ, Innsbruck

Was bei Matthäus wie eine Frage manch heutiger Exegeten klingt,* bekommt bei Lukas eine eindeutige, unmissverständliche Antwort: Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὥσιν ὑμῶν (Lk 4,21). Programmatisch gesetzt am Beginn des öffentlichen Wirkens ist es Jesus selbst, der die „Schrift“ für sich und sein Wirken in Anspruch nimmt. Wohl steckt hinter diesem Anspruch eine Theologie, die sich leichter auf den Evangelisten als auf Jesus zurückführen lässt. Doch der Anspruch der Erfüllung der alttestamentlichen Schriften durch Jesus ist nicht nur lukanisch. Matthäus streut in sein Evangelium 14 Schriftzitate ein, die sich mehr oder weniger deutlich mit dem Erfüllungsgedanken beschäftigen. Für Paulus geschah der Sühnetod Jesu und seine Auferstehung κατὰ τὰς γραφάς (1 Kor 15,3-4). Auch Johannes kennt den Erfüllungsgedanken ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ (13,18). Für ihn ist der Glaube an die Schrift und der Glaube an das Wort Jesu gleichzusetzen: καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς (2,22). Ähnliche Beispiele lassen sich für fast alle neutestamentlichen Schriften anführen. Kirchenväter und auch spätere Theologen hatten ein ähnliches Verständnis des Verhältnisses von alt- und neutestamentlichen Schriften. Hermann Samuel Reimarus führt zwei Beweise für die im Neuen Testament enthaltene Wahrheit an, nämlich die alttestamentlichen Prophezeiungen und die Wunder Jesu und seiner Apostel.¹

Anders jedoch als der häufige Gebrauch von ἡ γραφή,² vermuten lässt, werden die jüdischen Schriften nicht undifferenziert zu Quellen für neutestamentliche Theologie. So taucht Ps 110,1 in acht Zitaten und zehn Anspielungen auf, der ungleich längere Ps 119 jedoch nur in einem Zitat und zwölf möglichen Anspielungen. Abraham als Vorbild des Glaubens hatte für die Autoren des NT weit größere Bedeutung als die Figuren im Buch der Richter. Moses als eines der Modelle neutestamentlicher Christologie wurde weitaus wichtiger als Rut.

* Von unseren regelmäßigen Freitagsgesprächen weiß ich, dass diese Frage auch Josef Oesch stark beschäftigt. So ist es mir eine große Freude, ihm mit diesem Beitrag zum sechzigsten Geburtstag zu gratulieren, wohl wissend, dass er die hier gegebenen Antworten noch gründlich hinterfragen wird.

¹ „Religionis Christianae veritas duobus maxime fulcris nititur, scilicet vaticiniis Veteris Tti et miraculis Jesu Christi atque apostolorum.“ Zitiert nach: ALBL M.C.: *Scripture*, 8, Anm. 4.

² Das Wort kommt in den Schriften des NT 50 Mal vor und wird ausschließlich im Sinne von jüdischen Schriften benutzt. MOULTON, W.F. u.a.: *Concordance*, 176-177.

Das Hohelied taucht im NT überhaupt nicht auf.³ Daraus ergibt sich, dass für die Formulierungen neutestamentlicher Theologie das AT zwar unter dem einheitlichen Etikett *γραφη*, fungierte, dass aber innerhalb dieser Größe noch einmal eine Auswahl getroffen wurde.

Für die Exegese stellt sich mit dieser Differenzierung die matthäische Frage nach der konkreten Art und Weise der Erfüllung der jüdischen Schriften in der Person Jesu bzw. in den christlichen Schriften. Und natürlich betrifft das auch die Frage nach den tatsächlichen Schriften, die den neutestamentlichen Autoren vorgelegen haben mögen. Dabei ist die sogenannte *Testimonienhypothese* immer wieder diskutiert worden. Der Begriff *testimonium*⁴ bezeichnet zunächst jegliche Art von Beweis in juristischen Prozeduren der Antike. Spezifischer wurde der Begriff auch für die Aussage eines Zeugen (*testis*) vor Gericht benutzt, die auch in schriftlicher Form vorliegen konnten. Dabei wurde durch den Ausschluss gewisser Personenkreise als *intestabiles* die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses bewahrt. Christliche *testimonia* funktionierten in ähnlich forensischer Weise als Zeugnisse für christliche Glaubenssätze und waren auch zur Verteidigung gegen Vorwürfe geeignet. Die Testimonienhypothese geht davon aus, dass sich Sammlungen solcher Versatzstücke von Beweisen im Gebrauch christlicher Theologen befanden, und dass sich solche Sammlungen aus speziell für solch forensische Zwecke ausgewählten Stellen des AT zusammensetzten. Der folgende Beitrag setzt sich mit den matthäischen Erfüllungszitaten als Testfall dieser Hypothese auseinander. Dazu wird in einem ersten Schritt die moderne Testimonienforschung auf Kriterien hin befragt, die in einem zweiten Schritt auf die Erfüllungszitate angewendet werden. In einem dritten Schritt werden die Ergebnisse dann zusammengefasst und mögliche Schlussfolgerungen gezogen.

1 KRITERIEN DER TESTIMONIENFORSCHUNG

Der Beginn der Testimonienhypothese liegt in der deutschen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts.⁵ Während Karl August Credner durch die Analysen von

³ Die Statistiken sind entnommen aus ALAND, B. und K. (Hg.): *Novum Testamentum Graece*, Appendix IV.

⁴ BERGER, A.: *Testimonium*, 1047.

⁵ J.C.K. Döpke erwähnt als erster die mögliche Sammlung von als Beweistexten besonders brauchbaren Schriftstellen in jüdischen und christlichen Kreisen. DÖPKE, J. C. K.: *Hermeneutik*, 417-438. Einen äußerst akribischen Forschungsbericht zur Testimonienhypothese hat Martin Albl vorgelegt, von dem auch der Hinweis auf Döpke stammt. Daher kann an dieser Stelle auf eine Wiederholung verzichtet werden; lediglich die Kriterien für die Erhebung von Testimonien, die in der Forschungsgeschichte entwickelt worden sind, seien hier kurz zusammengefasst. Albls Studie betrachtet die Argumente für Testimonien im gesamten NT. Der folgende Teil zu Kriterien geht im Wesentlichen auf seinen Forschungsbericht zurück. Ein weiterer Forschungsbericht zur Testimonienhypothese wurde von Robert Hodgson erstellt. HODGSON, R.: *Hypothesis* (1979),

Zitaten jüdischer Schriften im NT und den Kirchenvätern auf von der LXX abweichende Texttraditionen stießen, untersuchte Carl Weizsäcker den Schriftgebrauch bei Paulus und wurde durch dessen mehrfache Benutzung gleicher Belegstellen auf die Möglichkeit einer Zitatensammlung gebracht.⁶ Der entscheidende Impuls für eine Testimonienhypothese ging jedoch von Edwin Hatch⁷ aus. Er formulierte im Laufe seiner Studien zu alttestamentlichen LXX-Traditionen in Zitaten bei Philo, im NT und den Vätern, dass die literarische Form der Exzerptsammlungen schon in vorchristlicher Zeit bekannt war.⁸ Die von Hatch entwickelten Kriterien zur Erkennung von solchen Sammlungen als Quellen sind zweifach.

Das erste betrifft alttestamentliche Zitate, die in der Textform von der LXX abweichen. Dabei muss sich zusätzlich zeigen lassen, dass die Abweichungen nicht dem redaktionellen Interesse des Autors entsprechen.⁹ Dieses Argument Hatch's wurde hinterfragt mit der Begründung, dass wir sehr wenig über Texttraditionen und speziell die Tradition der LXX im ersten Jahrhundert wissen. Ein Zitat mit von der LXX abweichenden Formulierungen könnte daher ganz einfach auf unbekannte Textvorlagen zurückgehen und müsste nicht einem Testimonium zugeordnet werden.¹⁰ Dem ist die neuere Forschung zur LXX entgegenzuhalten. Sie nimmt einen relativ früh einheitlich fixierten Text der LXX an, dessen spätere Revisionen die Tendenz zeigen, die LXX an MT anzugleichen.¹¹ Beispiel dafür ist die καὶ γὰρ Tradition. Für das Testimonienkriterium bedeutet dies, dass Textformen, die nicht der LXX entsprechen und nicht Angleichung an MT zeigen, auf Testimoniensammlungen weisen könnten.

Hatch's zweites Argument zielt auf Mischzitate ab, die von mehreren Autoren gleichzeitig und unabhängig voneinander benutzt werden. Als Beispiele nennt Hatch Röm 3,10-18 mit seiner Parallele in Justin, *Dial.* 27,3 und ein Mischzitat aus Jer 2,12-13 und Jes 16,1-2 in Barn 11,3 und *Dial.* 114,5.¹² Fin-

361-378; ALBL, M.C.: *Scripture*, 7-69.

⁶ CREDNER, C. A.: *Beiträge*; WEIZSÄCKER, C.: *Zeitalter*.

⁷ HATCH, E.: *Essays*, 131-214.

⁸ Bei Hatch ist die entscheidende Passage im Konjunktiv gehalten: „It may naturally be supposed...“. Zeitgenössische Sammlungen („contemporary habit of making collections of excerpts“) findet Hatch in hellenistisch-römischer Literatur. Albl zeigt auf, wie weit verbreitet solche Anthologien in dieser Zeit waren. HATCH, E.: *Essays*, 203; ALBL, M.C.: *Scripture*, 70-96.

⁹ Hinter diesem Argument steht natürlich die Annahme, dass die LXX der im ersten Jahrhundert akzeptierte und rezipierte Text ist, und dass der hebräische Text entweder nicht zur Verfügung stand oder nicht beherrscht wurde. Weiters ist impliziert, dass es neben der LXX keine weiteren griechischen Textformen gab. Siehe dazu WÜRTHWEIN, E.: *Text*, 61-64.

¹⁰ AUDET, J. P.: *L'hypothèse* (1963), 394-395.

¹¹ Diese These wurde zuerst von Paul de Lagarde formuliert. Paul Kahles umgekehrte These von verschiedenen Übersetzungen, die erst später in eine einheitliche LXX-Tradition vereinigt wurden, konnte sich nicht durchsetzen. Diskussion beider Thesen und die Verteidigung der Lagarde'schen Theorie finden sich in WÜRTHWEIN, E.: *Text*, 58-90.

¹² HATCH, E.: *Essays*, 203-204.

den sich solche Mischzitate unabhängig voneinander in mehreren Schriften, so ist von einer gemeinsamen Quelle auszugehen.

Die von Hatch initiierte Debatte kreiste darum, ob solche Sammlungen wie von Hatch postuliert tatsächlich in schriftlicher Form vorlagen¹³, oder ob es sich mehr um eine Art mündlicher Tradition des Umgangs mit den jüdischen Schriften handelte¹⁴. J. Rendel Harris formulierte schließlich die Testimonienhypothese in ihrer nächsten Form.¹⁵ Er ging von einer einzigen Testimoniensammlung in zwei Teilen aus. Ein Teil befasst sich mit Schriftstellen zum Gebrauch in Kontroversen mit Juden, der andere Teil mit christologisch verwertbaren Zitaten. Das literarische Genre dieser Sammlung war für Harris nahe an der Dialogform und resultierte in einer Art dogmatischem Handbuch oder Kommentar. Harris legte neben den beiden Kriterien von Hatch drei weitere zur Erkennung der Benutzung der Testimoniensammlung vor:

- (1) Falsche Zuordnung von Zitaten: Ein Beispiel ist Mt 27,9. Für Harris fielen auch Mischzitate unter diese Regel, deren Quellen nicht vollständig benannt werden. So nennt Mk 1,3 zwar Jes, nicht jedoch Mal.
- (2) Redaktionelle Bemerkungen innerhalb von Zitaten.
- (3) Anti-jüdische Polemik: Dieses Kriterium reflektiert die Funktion, die Harris der Testimoniensammlung beimaß.

Harris' These einer einzigen Testimoniensammlung setzte sich nicht durch. Auch seine teilweise idiosynkratischen Annahmen wie die Fertigstellung des Testimonienbuches durch den Apostel Matthäus erhielten wenig Zustimmung. Seine Bedeutung liegt jedoch in seiner klaren Präsentation von Kriterien sowie seinem Akzent auf der theologischen Bedeutung der Testimoniensammlung in anti-jüdischer Kontroverse und messianischer Beweisführung.

Der nächste wichtige Schritt in der Testimonienforschung erhielt seinen Impuls von C. H. Dodd.¹⁶ Dodds Methode bestand aus zwei Schritten. Zuerst sammelte er die Schriftzitate, die von zwei oder mehr voneinander unabhängigen Autoren des NT benutzt wurden. Dabei entdeckte er, dass nicht immer genau dieselbe Passage zitiert wurde, sondern oft benachbarte Stellen aus derselben Schrift. Als Beispiel führte er die verschiedenen Zitate von Ps 68 an. Daraus ergab sich in einem zweiten Schritt die Untersuchung des Kontextes der eigentlich zitierten Stellen. Dies führte Dodd zu einer von Harris deutlich unterscheidbaren Testimonienhypothese.

Wie Harris ging auch Dodd von einem zentralen Korpus von Schriftstellen aus, die den neutestamentlichen Autoren als Testimonia vorlagen. Allerdings

¹³ VOLLMER, H. A.: *Citate*; WESTCOTT, B. F.: *Hebrews*; SANDAY, W. - HEADLAM, A. C.: *Romans*, 264, 282; THACKERAY, H.S.J.: *Relation*; SWETE, H.B.: *Introduction*, 251-252.

¹⁴ WREDE, W.: *Klemensbrief*, 65-67; UNGERN-STERMBERG, A.: *Schriftbeweis*; BOUSSET, W.: *Schulbetrieb*.

¹⁵ HARRIS, J.R.: *Testimonies*.

¹⁶ DODD, C.H.: *According*; DODD, C.H.: *Old Testament in the New*.

lehnte er die These eines einzigen Testimonienbuches ab und argumentierte, dass verschiedenen schriftlichen Sammlungen mündliche Traditionen vorausgingen, die aus längeren Passagen bestanden. Kürzere Zitate im NT riefen somit längere Blöcke jüdischer Schriften in Erinnerung. Dodd teilte diese Blöcke in drei Gruppen, die erste mit apokalyptischem Charakter (Joel 2-3; Sach 9-14), die zweite über das Neue Israel (Hos; Jer 31), die dritte mit christologischem Charakter (Ps 22; Jes 53).

Während Dodd außer Acht ließ, dass ähnliche Zitate von verschiedenen neutestamentlichen Autoren auch verschieden ausgelegt wurden, und dass deshalb die Annahme einer frühchristlichen Homogenität der Schriftauslegung zweifelhaft ist,¹⁷ blieb sein Beitrag, die Testimoniendiskussion von einem einzigen Buch hin zu einer auch mündlichen Tradition zu differenzieren. Auch die Betonung der Bedeutung des Kontextes der Schriftzitate im NT bleibt wichtig. Diese Punkte wurden von Barnabas Lindars¹⁸ weiterentwickelt. Für Lindars war die treibende Kraft hinter der Entwicklung von Testimoniensammlungen die Notwendigkeit für die frühen Christen, sich in Auseinandersetzung mit jüdischen Gegnern mit apologetischem Material zu versorgen. Dabei konnte nach Lindars auch dieselbe Schriftstelle verschiedenen apologetischen Situationen angepasst werden, die dann in den jeweiligen Bearbeitungen sichtbar wurden.¹⁹ Gerade das Argument von der relativen Flexibilität in der Anwendung jüdischer Schriftstellen im NT ist bedeutsam, selbst wenn man Lindars nicht in der Annahme linearer Entwicklungen der Tradition folgt.

Dodds Konzentration auf den Sitz im Leben der Testimoniensammlungen findet seinen Niederschlag in späteren Studien, die zudem durch die Funde in Qumran und durch fundiertere Kenntnisse zeitgenössischer Literatur ergänzt werden. Robert Hodgson nahm die Argumente seiner Vorgänger auf und erweiterte sie durch den Vergleich mit Pseudo-Phocylides und 4QOrd als paränetischen Zitatensammlungen.²⁰ Angereichert werden solche Versuche durch die Einsicht, dass Sammlungen im neutestamentlichen Umfeld von großer Bedeutung waren, sei es dass es sich um Spruchsammlungen handelte²¹, sei es dass es sich um Sammlungen von Erzählungen handelte²². Während solche quellenkriti-

¹⁷ Zur Kritik an Dodd siehe: ABLB, M.C.: *Scripture*, 31.

¹⁸ Lindars ist stark beeinflusst von der *Pesher*-Tradition Qumrans. LINDARS, B.: *Apologetics*.

¹⁹ Lindars' Beispiel ist das Zitat Is 42,1-4 in Mt 12,18-21. Die erste Phase war die Anwendung des Zitats auf die Auferstehung, in der zweiten Phase mit der Taufe Jesu verbunden. Im dritten Schritt wird die Ablehnung Jesu zu seinen Lebzeiten erklärt, während zuletzt die Heidenmission dazu kommt. Dabei spricht Lindars nicht nur von verschiedenen Anwendungen der Schrift, sondern von „four successive phases of application“ (151), bevor Matthäus die Passage überhaupt übernahm. LINDARS, B.: *Apologetics*, 144-151.

²⁰ HODGSON, R.: *Testimony Hypothesis* (1979).

²¹ Beispiel dafür könnte Q sein. KLOPPENBORG, J.S.: *Formation of Q*.

²² Robert Fortna ist der exponierteste Verteidiger der *Semeia*-Quelle im Johannesevangelium. Wundersammlungen, so Philip Sellew, könnte es auch im Markusevangelium gegeben haben. Zu-

schen Untersuchungen selbst keinen Beweis für eine oder mehrere Testimonien-sammlungen erbringen, erweisen sie ein Umfeld, in dem solche Sammlungen von großer Plausibilität sind.

Martin Albls Beitrag zur Testimoniendiskussion liegt zunächst in einer Verfeinerung der Terminologie. Er weist zu Recht darauf hin, dass Testimonien-sammlungen, die der forensischen Beweisführung dienen, von Extraktsammlung unterschieden werden sollten.²³ Erstere haben einen bestimmten Sitz im Leben, während letztere eher genereller Natur sind. Weiters legt Albl eine umfassende Diskussion von möglichen Testimoniensammlungen in der patristischen Zeit vor und stellt sie in den Zusammenhang hellenistisch-römischer Literatur.²⁴ Nach der Untersuchung verschiedener Autoren des NT entfaltet Albl schließlich seine zentrale These von fünf Testimonien, die von verschiedenen Autoren benutzt wurden und die in ihrer Funktion jeweils gut unterscheidbar sind. Dabei handelt es sich um (1) messianische Texte: Gen 49,10-11; Num 24,17; Jes 11,1.10; (2) die Interpretation von Ps 110,1; (3) die Tradition der Verhärtung der Herzen basierend auf Jes 6,9-10; (4) das zweite Kommen basierend auf Sach 12,10; (5) die Eckstein-Tradition.²⁵ Diese Testimonien entstammen dem AT als schriftliche Quelle, wobei ein mündlicher Überarbeitungsprozess nicht ausgeschlossen werden kann.

Die Testimonienhypothese beginnt mit der Annahme, dass die jüdischen Schriften im frühen Christentum nicht undifferenziert gelesen wurden, sondern dass bestimmte Passagen ausgewählt und einem Interpretationsprozess unterzogen wurden. Auch unter den ausgewählten Passagen wurden einige häufiger benutzt als andere. Dabei gab es manche Passagen, die speziell für Beweisführungen herangezogen wurden. Nur letztere Passagen gehören zu den tatsächlichen Testimonien. Testimonien sind also ein klar definiertes literarisches Genre. Ausserdem ergab die Diskussion einen Kriterienkatalog zur Erfassung von Testimonien: (1) Zitate, die merklich von bekannten Texttraditionen wie LXX oder MT abweichen; (2) Mischzitate; (3) fehlerhafte oder unvollständige Quellenangaben; (4) gemeinsame Zitate in sonst voneinander unabhängigen Autoren; (5) gemeinsame exegetische Interpretation eines Zitats in sonst voneinander unabhängigen Autoren; (6) dem ursprünglichen Kontext widersprechender Gebrauch eines Zitats; (7) redaktionelle Bemerkungen oder Kommentare innerhalb der Zitate.

dem argumentiert Arland Hultgren für eine vor-evangelische Sammlung von Streitgesprächen. John Dominic Crossan rechnet mit einer Passionstradition vor Markus. Hans Dieter Betz hält die Bergpredigt für eine vormatthäische, selbst einer Tradition unterliegende Komposition. FORTNA, R.T.: *Fourth Gospel*; SELLEW, P.: *Sources* (1990), 234-67; HULTGREN, A.: *Adversaries*; CROSSAN, J.D.: *Cross*; BETZ, H.D.: *Sermon*.

²³ ALBL, M.C.: *Scripture*, 7-8.

²⁴ ALBL, M. C.: *Scripture*, 70-158.

²⁵ ALBL, M. C.: *Scripture*, 208-285.

Aber erst eine Kombination von mehreren Kriterien kann die Annahme eines Testimoniums hinter einem Zitat im NT rechtfertigen.²⁶

2 DIE MATTHÄISCHEN ERFÜLLUNGSZITATE UND DIE TESTIMONIENHYPOTHESE

Unter den vielen alttestamentlichen Zitaten im Matthäusevangelium nehmen die zehn Erfüllungszitate²⁷ einen besonderen Platz ein. Sie zeichnen sich durch eine relativ feste Einleitungsformel aus, auf die ein Prophetenwort folgt, das die Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen durch die Ereignisse um Jesus zeigen soll. Diese zehn sind bis auf eine Ausnahme Kommentare des impliziten Autors. Die Ausnahme ist 1,22-23, wo das Erfüllungszitat die Verkündigung des Engels an Joseph abschließt. Neben diesen zehn Zitaten gibt es vier weitere, die eigene Probleme aufwerfen, die aber gelegentlich zu den Erfüllungszitaten gerechnet werden. Die folgende Tabelle²⁸ stellt die Zitate dar:

Eindeutige Erfüllungszitate

Text	Zitat	Formel	Bemerkungen
1,22-23	Jes 7,14	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	keine eindeutige Zuordnung
2,15	Hos 11,1	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	keine eindeutige Zuordnung
2,17-18	Jer 31,15	τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος	
2,23	Jes 4,3(?)	ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν	keine eindeutige Zuordnung - zweifelhaftes Zitat
4,14-16	Jes 9,1-2	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος	

²⁶ Erst durch die Kombination können Argumente gegen ein schriftliches Testimonium entkräftet werden. Zu solchen Argumenten gehören (1) der Einfluss mündlicher Traditionen; (2) das Fehlen direkter Testimonienquellen vor dem dritten Jahrhundert; (3) redaktionelle Veränderungen von Zitaten; (4) Gedächtnislücken der neutestamentlichen Autoren; (5) Abhängigkeit von anderen Texten als LXX oder MT, bzw. von nichtbiblischen Quellen. ALBL, M.C.: *Scripture*, 67.

²⁷ Der Ausdruck stammt von Rothfuchs. Daneben werden sie auch gelegentlich, zurückgehend auf Holtzmanns Kommentar zu den Synoptikern von 1889, etwas unglücklich als „Reflexionszitate“ bezeichnet, um den Gegensatz zu „Kontextzitaten“ auszudrücken. ROTHFUCHS, W.: *Erfüllungszitate*, 96-97, Anm. 1.

²⁸ Die Tabelle stammt ursprünglich von Raymond Brown, ist aber stark adaptiert. BROWN, R. E.: *Birth*, 98.

8,17	Jes 53,4	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος	
12,17-21	Jes 42,1-4; Hab 1,4(?)	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος	
13,35	Ps 78,2	ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	falsche Zuordnung (?)
21,4-5	Jes 62,11; Sach 9,9	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	keine eindeutige Zuordnung
27,9-10	Sach 11,12f	τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος	falsche Zuordnung

zweifelhafte Erfüllungszitate

2,5-6	Mi 5,1; 2 Sam 5,2	οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου	wird von den Hohepriestern und Schriftgelehrten zitiert
3,3	Jes 40,3	ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος	wird vom Täufer zitiert
13,14-15	Jes 6,9-10	καὶ ἀναπληροῦνται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαίου ἣ λέγουσα	wird von Jesus zitiert
26,56	--	ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν	kein Zitat

Das Problem der fragwürdigen Erfüllungszitate ist zweifach. Zum einen sind sie keine Kommentare des impliziten Autors, sondern werden mit Ausnahme von 26,56 handelnden Personen in den Mund gelegt. Zum anderen sind ihre Einleitungsformeln doch recht verschieden von denen der eigentlichen zehn Erfüllungszitate. Mt 26,56 ist überhaupt kein Zitat, da hier nur auf eine generelle Erfüllung der Schriften angespielt wird, aber kein Zitat folgt. Bei den anderen drei Zitaten fehlt in der Formel das konstitutive πληρώω. Dabei könnte ἀναπληρώω in 13,14 vielleicht noch gelten, aber προφητεία ist matthäisches *hapax legomenon* und wäre damit in der Gruppe der Erfüllungszitate äußerst unüblich. Somit sollen im Folgenden die vier fragwürdigen Zitate ausgeklammert werden.²⁹ In der Literatur über die Erfüllungszitate gibt es verschiedene Erklärungen der Herkunft dieser Zitate. Zunächst gibt es weitgehende Einigkeit darüber, dass die Einleitungsformeln von Matthäus selber gestaltet sind.³⁰ Bei den Zitaten selber

²⁹ So auch Davies und Allison. Albl examiniert nur drei Erfüllungszitate im Detail, darunter auch das fragwürdige Zitat in 2,5-6. DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, III: 574-575; ABL, M.C.: *Scripture*, 182-184.
³⁰ So Soares Prabhu. Luz findet matthäisches Vokabular und grammatische Konstruktionen in den Formeln. SOARES PRABHU, G. M.: *The Formula Quotations*, 59-63; LUZ, U.: *Matthäus*, I: 135; DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, III: 575.

jedoch gibt es verschiedene Thesen.³¹ Georg Strecker und nach ihm Albl sind die Proponenten der Testimonienhypothese für den Ursprung der Erfüllungszitate.³² Um die Glaubwürdigkeit der Testimonienhypothese für den Ursprung der Erfüllungszitate auf den Prüfstand zu stellen, werden die von Albl erarbeiteten Kriterien auf diese Zitate angewendet. Dies soll nun im Einzelnen untersucht werden.

2.1 Die Texttraditionen der Erfüllungszitate

Die sprachliche Form der Erfüllungszitate und ihre Beziehung zur LXX und MT sowie anderen Traditionen sind von Stendahl detailliert untersucht und von Davies und Allison ergänzt worden.³³ Überraschend ist die Übereinstimmung der matthäischen Zitate mit den verschiedensten Texttraditionen. Dabei erstaunt, dass innerhalb einzelner Zitate Mischformen aus verschiedenen Texttraditionen vorliegen. Drei Beispiele sollen das illustrieren.

2.1.1 Matthäus 12,17-21

Mt 12,17 enthält die schon zitierte Einleitungsformel, während 18-21 das längste Zitat darstellt, das Matthäus in seinem Evangelium verwendet. Die Traditionen hinter dem Zitat sind so divergent, dass es wohl das texthistorisch schwierigste Erfüllungszitat bei Matthäus überhaupt ist.³⁴

Mt 12,18a: Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου·

LXX Jes 42,1a: Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου·

MT Jes 42,1a: הן עבדִי אֶתְמַךְ-בוּ בְחִירִי רִצְחָה נִפְשִׁי

³¹ Kilpatrick und Luz denken, dass Matthäus die Zitate in mündlicher Überlieferung gefunden hat. Stendahl erkannte im Gebrauch der Zitate eine der in Qumran gebräuchlichen *Pesher*-Methode ähnliche Methode und behauptete eine Art Schule matthäischen Gedankenguts, die alttestamentliche Materialien sammelte und auf die Geschichte Jesu bezog. Soares Prabhu behauptete eine redaktionelle Bearbeitung des Evangelisten, während Gundry Matthäus als seinen eigenen Targumisten bezeichnete. Dieser These schlossen sich auch Davies und Allison an. KILPATRICK, G.D.: *Origins*, 56-58; LUZ, U.: *Matthäus*, I: 135-136; STENDAHL, K.: *School*; SOARES PRABHU, G.M.: *Formula Quotations*; GUNDRY, R.H.: *Use of the OT*; DAVIES and ALLISON, *Matthew*, III: 575.

³² STRECKER, G.: *Weg*; ALBL, M.C.: *Scripture*, 179-190.

³³ STENDAHL, K.: *School*, 97-127; DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, jeweils an den einzelnen Stellen.

³⁴ LUZ, U.: *Matthäus*, II: 244.

Matthäus ist hier sehr viel näher an MT als am griechischen Text, weist aber auch zwei Übereinstimmungen mit der LXX (ὁ παῖς μου und ἡ ψυχὴ μου) auf. Aber LXX identifiziert den Sohn/Knecht mit dem Volk Israel, während eine solche gemeindetheologische Interpretation von MT nicht nahe gelegt und von Matthäus nicht übernommen wird. Das Wort ἀγαπητός ist nicht weiter aus griechischen Übersetzungen von MT bekannt und könnte durch den Einfluss der Tauf- und der Verklärungssperikope in das Zitat eingeflossen sein.³⁵

Mt 12,18b: θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.
LXX Jes 42,1b: ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει.

MT Jes 42,1b: נחתי רוחי עליו משפט לגוים יוציא;

Tg. Jes 42,1b: אהנין רוח קרשי עלוהי דיני לעממין ינלי;

An dieser Stelle tritt eine Nähe des matthäischen Zitates zum Targum hinzu, da sowohl θήσω wie auch ἀπαγγελεῖ Berührungspunkte mit dem Targum aufweisen. Dabei bleibt zunächst offen, ob die Nähe zum Targum durch Bekanntschaft mit einer Texttradition entstand, die mit dem Targum verwandt ist³⁶, oder ob sich hier eine Interpretation des Evangelisten findet, die sich zufällig mit dem Targum deckt³⁷. Möglich ist auch, dass יוציא in MT ein Verständnisproblem für Matthäus darstellte.

Mt 12,19: οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγᾶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.

LXX Jes 42,2: οὐ κεκράζεται οὐδὲ ἀνήσει οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἕξω ἢ φωνὴ αὐτοῦ.

MT Jes 42,2: לא יצעק ולא ישא ולא ישמיע בחוץ קולו;

Auffällig ist zunächst die matthäische Umstellung der ersten beiden Glieder des Satzes gegen MT und LXX. Das matthäische ἐρίσει könnte auf Verwandtschaft mit der ostsyrischen alttestamentlichen Peshitta weisen³⁸, jedoch ist hier eher eine mögliche Übersetzung des hebräischen צעק anzunehmen³⁹, ebenso wie ἐν ταῖς πλατείαις eine mögliche Übersetzung für חוץ darstellen könnte. Auffällig ist der Gebrauch des Aktivs in ἀκούσει τις trotz des Passivs in LXX. Es ist vielleicht als Übersetzung des Hifils im MT erklärbar, obwohl der kausative Charakter des Hebräischen nicht transportiert wird.⁴⁰ Somit wäre an dieser Stelle Mat-

³⁵ So auch Stendahl. Albl sieht in der Taufe und Verklärung außerdem Anspielungen auf Ps 2,7; Deut 18,5 und Gen 22,2 bezogen auf das Leben Jesu. Doch führt es m.E. zu weit, diese möglichen Bezüge auch auf das vorliegende Zitat auszuweiten. STENDAHL, K.: *School*, 110; ALBL, M.C.: *Scripture*, 186.

³⁶ Albl argumentiert auf diese Weise. ALBL, M.C.: *Scripture*, 186.

³⁷ Siehe Stendahl und Gundry. Stendahl weist darauf hin, dass „Matthew's interpretation is the natural one for the evangelist's purpose and understanding of the prophecy.“ STENDAHL, K.: *School*, 111; GUNDRY, R.H.: *Use of the OT*, 113.

³⁸ So STENDAHL, K.: *School*, 111-12.

³⁹ Siehe die Kritik Gundrys an Stendahl. GUNDRY, R.H.: *Use of the OT*, 113-114.

⁴⁰ Albl irrt sich hier und meint, dass auch MT das Passiv benutze. Ziegler gibt zur passiven Form der LXX keine Alternativen. ALBL, M.C.: *Scripture*, 187; ZIEGLER, J. (Hg.): *Isaias*, zur Stelle.

thäus sehr nahe am MT, hat aber auch einen deutlichen Unterschied in der Umstellung sowie kleinere Divergenzen.

Mt 12,20: κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἄν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.

LXX Jes 42,3: κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν.

MT Jes 42,2: קנה רצון לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמה יוציא משפט;

MT Hab 1,4: צא לנצח משפט

Die matthäische Version ist wieder teilweise unabhängig von der LXX, während sowohl LXX wie auch Mt die Nähe zu MT bewahren.⁴¹ Allerdings lässt Mt Jes 42,3c.4a aus. Problematisch ist das matthäische ἕως ἄν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν. Es ist denkbar, dass Matthäus hier Jes 43,3c.4b interpretativ miteinander verbindet.⁴² Allerdings wird auch manchmal angenommen, dass mit εἰς νῖκος eine Anspielung auf Hab 1,4 (לנצח) vorliegt.⁴³ Letzteres wird untermauert durch eine ähnliche Verbindung von Jes 42,3 und Hab 1,4 in 1QH 4.25.

Mt 12,21: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

LXX Jes 42,4b: καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

MT Jes 42,4b: וליהויה אים ייחילו

Hier zitiert Mt plötzlich mit großer Nähe zu LXX. Außerdem weichen sowohl Mt wie auch LXX beide substantiell von MT ab.⁴⁴ Trotzdem gibt es auch hier eine Abweichung von LXX: Mt lässt ἐπι, aus.

Das Jesajazitat in Mt 12,18-20 bleibt äußerst komplex. Griechische, hebräische und vielleicht aramäische Traditionen scheinen in der Entwicklung der matthäischen Form Pate gestanden zu haben. Gleichzeitig scheint es eine Zusammenziehung gegeben zu haben, in der womöglich Hab 1,4 zugezogen wurde. Einige der matthäischen Eigenheiten können durch das redaktionelle Interesse des Evangelisten erklärt werden.⁴⁵ Die Wendung ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου könnte auf Mt 3,17; 17,5 reflektieren. Gleichzeitig ist die Ausgiesung des Geistes nicht nur eine Reflexion auf die Taufe, sondern nimmt auch

⁴¹ DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 326.

⁴² LUZ, U.: *Matthäus*, II: 245; DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 326.

⁴³ So Stendahl und Lindars, übernommen von Albl. Kritik dazu bei Gundry. STENDAHL, K.: *School*, 113; LINDARS, B.: *Apologetics*, 149; GUNDRY, R.H.: *Use of the OT*, 115, Anm. 1.

⁴⁴ Gundry sieht darin einen Hinweis auf die Korruption des MT, während Mt und LXX Zeugen für eine verlorene Hebräische Textform sind. Davies und Allison mutmaßen, dass die LXX fehlerhaft sein könnte und νόμος zu ὀνόματι mutierte. Beide Thesen sind jedoch zu spekulativ, um von Wert zu sein. GUNDRY, R.H.: *Use of the OT*, 115-116; DAVIES, W.D. - ALLISON, D. C.: *Matthew*, II: 327.

⁴⁵ Deshalb argumentieren Davies und Allison gegen eine vormatthäische Tradition dieser Zitatform. Ob allerdings die Erwähnung der Heiden tatsächlich ein urmatthäisches Interesse ist, soll bezweifelt werden. Außerdem scheint die Verbindung zwischen ἐν ταῖς πλατείαις und 12,16 doch dünn. DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 323-324.

12,22-37 vorweg⁴⁶, wo es um Jesus und den Geist geht. Das Verb ἐρίσει könnte mit Jesu Weigerung, mit den Pharisäern zu streiten, zu tun haben. Auch ἀπαγγελεῖ ist wohl matthäische Eigenart, wenn auch eine unnatürliche in diesem Zusammenhang. Doch neben diesen matthäischen Eigenarten gibt es auch mehrere *hapax legomena*: αἰρετίζω, ἐρίζω, κραυγάζω, συντριβω, κατάγνυμι, τύφω, νῖκος.⁴⁷ So können matthäische Präferenzen zwar einige, jedoch nicht alle Eigenheiten des Zitats erklären. Die Komplexität des Textes schließt deshalb wohl eine alleinige Redaktion durch den Evangelisten aus und suggeriert eher eine Entwicklung dieser Zitatform über mehrere Stationen.

2.1.2 Matthäus 13,35

Die Einleitungsformel schreibt das Zitat einem ungenannten Propheten zu. Doch es stammt aus Psalm 78 und ist in seiner Bearbeitung eine Mischform aus LXX und einer anderen Übersetzung.

Mt 13,35: Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς [κόσμου].

LXX Ps 77,2: Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς.

MT Ps 78,2: אפתח במשל פי אביעה חידות מני־קדם

Textlich ist κόσμου in Mt äußerst zweifelhaft. In wichtigen Manuskripten fehlt das Wort, außerdem ist es nicht durch das Zitat gerechtfertigt. Es ist wahrscheinlich ein durch 25,34 motivierter Zusatz.⁴⁸ Das Zitat selbst ist eine Mischung aus einer Übereinstimmung mit der LXX in den ersten sechs Wörtern. Dabei fällt besonders die Übereinstimmung zwischen Mt und LXX in der Übersetzung von משל als Plural auf.⁴⁹ Es folgt eine komplette Abweichung von der LXX in den letzten Wörtern. Die Nähe des zweiten Teils des Zitats zu MT ist nicht unbestritten⁵⁰, aber plausibel. Das Verb ἐρεύξομαι kann auch in der LXX für das Hifil von נבב verwendet werden, während κεκρυμμένα durchaus für חידות möglich scheint.⁵¹

Das Problem liegt weniger darin, dass der zweite Teil des Zitats mehr oder weniger Nähe zu MT aufweist, als dass in einem so kurzen Zitat zwei offensicht-

⁴⁶ COPE, O.L.: *Matthew*, 35-40.

⁴⁷ Überraschend ist nicht, dass in einem Zitat *hapax legomena* auftreten. Allerdings ist hier ihre Anzahl sehr auffällig. REPSCHINSKI, B.: *Controversy Stories*, 117, Anm. 95.

⁴⁸ METZGER, B.M.: *Textual Commentary*, 28.

⁴⁹ STENDAHL, K.: *School*, 116.

⁵⁰ Luz schreibt, das Zitat „entspricht keinem bekannten Bibeltext und ist auch nicht mt Sprache“: LUZ, U.: *Matthäus*, II: 336.

⁵¹ Genaue Analysen bei Stendahl sowie Davies und Allison. STENDAHL, K.: *School*, 116-118; DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 426.

lich völlig verschiedene Textformen miteinander gemischt werden. Wieder bleibt die Frage, ob sich diese Mischform auf das redaktionelle Eingreifen des Evangelisten zurückführen lässt. Dem ist hier jedoch zu widersprechen, denn ἐργεῖσθαι ist ein matthäisches *hapax legomenon*.⁵²

2.1.3 Matthäus 21,4-5

Die Erfüllungsformel in Mt 21,4 leitet das eigentliche Zitat in 21,5 ein. Zugeschrieben wird das Zitat lediglich einem unbenannten Propheten.

Mt 21,5: Εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, Ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι πρᾶς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

LXX Jes 62,11: ἰδοὺ γὰρ κύριος ἐποίησεν ἀκουστὸν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών ἰδοὺ σοι ὁ σωτὴρ παραγίνεται ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθὸν καὶ τὸ ἔργον πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

LXX Sach 9,9: χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών κήρυσσε θύγατερ Ἱερουσαλὴμ ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι δίκαιος καὶ σῶζων αὐτός πρᾶς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

MT Jes 62,11: הנה יהוה השמיע אל-קצה הארץ אמרו לבת-ציון הנה ישעך בא הנה שכרו אהו ופעלחו לפניו

MT Sach 9,9: גילי מאד בת-ציון הריעי בת ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על-חמור ועל-עיר בן-אתנות

Die ersten vier Wörter in Mt 21,5 stammen aus Jes 62,11 und stimmen mit LXX überein. Danach wendet sich das Zitat Sach 9,9 zu, allerdings in nicht vollständiger Form. Zusätzlich wird gegen Ende des Zitats eine Abweichung von LXX und eine Annäherung an MT deutlich. Die Verkürzungen mögen durch ein Vermeiden triumphalistischer Züge angesichts der in Jerusalem folgenden Ereignisse liegen.⁵³ Auf jeden Fall deutet der plötzliche Wechsel von LXX auf MT auf eine Bearbeitung des Zitates hin. Dazu kommt als neue Beobachtung, dass Mt hier zwei verschiedene Prophetenworte kombiniert und als ein einziges darstellt.⁵⁴ Wieder ist fraglich, ob eine solch komplexe Bearbeitung dem Endredaktor des Evangeliums zugeschrieben werden kann. Es ist wahrscheinlicher, dass diese Bearbeitung schon vor der Endfassung des Evangeliums entstand.⁵⁵

⁵² Luz fragt, ob das Zitat „christlich-apokalyptischem Milieu“ entspringen könne. LUZ, U.: *Matthäus*, II: 327.

⁵³ DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 119.

⁵⁴ Soares Prabhu nennt diese Art der Bearbeitung in Anlehnung an Gundry „targumizing“. SOARES PRABHU, G.M.: *Formula Quotations*, 158.

⁵⁵ Selbst Luz nimmt eine vor-matthäische Quelle an. Stendahl befindet, dass das Zitat in seiner endgültigen Form ausschließlich dem Kontext zu verdanken sei. Allerdings beantwortet er nicht, ob dieser Kontext schon vor der endgültigen Fassung des Evangeliums entstanden sein könnte. Außerdem bleibt die Schwierigkeit, dass sich der Evangelist zweier Texttraditionen verpflichtet

2.1.4 Zusammenfassung

Die untersuchten Beispiele matthäischer Erfüllungszitate weisen eine solch komplexe Textform auf, dass Grund zur Annahme vorliegt, diese Zitate seien schon vor Matthäus redigiert worden. Dies gilt ebenfalls für die hier nicht untersuchten Zitate.⁵⁶ Dabei soll besonders noch auf Mt 13,35 mit dem Zitat von Ps 78,2 hingewiesen sein, da die Stelle auch für andere Kriterien wichtig ist. Hier geben die ersten sechs Wörter LXX wieder, während der Rest MT zitiert.⁵⁷ Es muss jedoch auch festgehalten werden, dass sich die Zitate deutlich zwischen LXX und MT bewegen. Andere Texttraditionen lassen sich nicht mit Sicherheit aufzeigen. Einzig das äußerst schwierige Zitat 12,18-21 könnte von aramäischen Texten beeinflusst sein. Somit ist Albls erstes Kriterium zwar in gewisser Hinsicht erfüllt, aber eindeutige Hinweise haben sich nicht ergeben.

2.2 Mischzitate

Matthäus benutzt in den Erfüllungszitaten nur ein einziges⁵⁸ Mischzitat. Dabei handelt es sich um das schon untersuchte Zitat 21,4-5. Es handelt sich hier um eine Zusammenziehung aus Jes 62,11 und Sach 9,9. Allerdings scheint diese Mischung nicht willkürlich. Das ganze Zitat bearbeitet die Vorlagen unter anderem, indem es die triumphalistischen Töne, die sowohl Jes 62,11 wie auch Sach 9,9 zu Grunde liegen, ausblendet. Es ist wahrscheinlich, dass diese Bearbeitung ein redaktionelles Interesse des Evangelisten spiegelt. Zum einen passt ein triumphaler Einzug nicht in den Zusammenhang der Passion in Jerusalem. Matthäus hat wohl ein besonderes Interesse an einer Christologie, die mit Jesus Demut verbindet. Dazu gehört 11,29 als Schlüsselstelle. Die Jünger werden in der Bergpredigt eingeladen, diesem Beispiel Jesu zu folgen (5,5).⁵⁹

Diese Demut aber lässt sich nur sehr schwer mit Sach 9,9 verbinden, dessen Ton doch viel enthusiastischer ist. Dazu eignet sich Jes 62,11 viel eher. Gleichzeitig schwingt in Jes der heilbringende Charakter des Einzuges mit, der auch in Sach erwähnt wird. Somit sind die beiden Stellen sehr eng miteinander ver-

sieht. LUZ, U.: *Matthäus*, III: 178; STENDAHL, K.: *School*, 117.

⁵⁶ Aus Platzmangel kann hier nur auf die entsprechenden Untersuchungen von Stendahl, Gundry und Soares Prabhu verwiesen werden. Obwohl sie zu unterschiedlichen Ergebnissen bezüglich der Ursprünge für diese Komplexität kommen, sind die Analysen ähnlich. STENDAHL, K.: *School*; GUNDRY, R.H.: *Use of the OT*; SOARES PRABHU, G.M.: *Formula Quotations*.

⁵⁷ Siehe DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 425-426.

⁵⁸ Das Zitat 2,5-6 ist auch ein Mischzitat, gehört aber nicht zur Gruppe der eigentlichen Erfüllungszitate.

⁵⁹ So Luz und Davies und Allison, die zudem auf die Verbindung und den Kontrast mit Moses an dieser Stelle hinweisen. LUZ, U.: *Matthäus*, II: 220-222; DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 290.

wandt, und eine Verbindung legt sich nahe. Das aber bedeutet, dass sich das Mischzitat aus dem Kontext des Einzuges in Jerusalem erklärt. Diesen Einzug jedoch hat Matthäus weitgehend von Markus übernommen. Daraus ergibt sich, dass entweder Matthäus dieses Zitat selbst komponiert hat und in den markinischen Einzugsbericht eingefügt hat, oder dass ihm das Zitat schon vorlag, dass es aber schon in seiner ursprünglichen Form stark mit dem Einzug in Jerusalem verknüpft war. Die Texttradition legt Letzteres nahe.

2.3 Fehlerhafte oder unvollständige Quellenangaben

Unvollständige Quellenangaben finden sich in einigen der Erfüllungszitate. Zwei der Zitate werden mit der Formel τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου Gott selbst zugeschrieben, der durch einen ungenannten Propheten spricht (1,22-23; 2,15). Zwei weitere Zitate werden direkt einem oder mehreren ungenannten Propheten zugeschrieben (τὸ ῥηθὲν 2,23: διὰ τῶν προφητῶν und 21,4-5: διὰ τοῦ προφήτου), wobei 21,4-5 ein noch zu behandelnder Sonderfall ist. Dabei scheinen die letzten Beispiele lediglich eine Verkürzung der Formel der ersten Beispiele zu sein. Das wird deutlich durch zwei Elemente: Erstens sind die beiden Beispiele, die auch Gott nennen, die beiden ersten Erfüllungszitate überhaupt im Matthäusevangelium. Zweitens wird in den beiden letzteren Beispielen die Propheten nicht als Autoren des Zitates eingeführt, sondern als Mittler der Zitate ähnlich der Konstruktion in 1,22 und 2,15, da die Präposition nicht ὑπο, sondern διὰ ist. Das Passiv im Partizip Aorist ῥηθὲν ist somit ein *passivum divinum*.

Ähnliches gilt für die vier Zitate, in denen ein Prophet ausdrücklich und richtig benannt ist. Das ist einmal Jeremia (2,17) und dreimal Jesaja (4,14; 8,17; 12,17). Auch hier wird wieder das *passivum divinum* benutzt, während der Prophet nicht als Autor sondern als Mittler des Gotteswortes benannt wird: τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου, Ἡσαΐου. τοῦ προφήτου. Diese vier Zitate sind also in der Einleitung mit den anonymen Zitaten verwandt.

Damit bleiben drei Zitate, deren Attribution Schwierigkeiten macht. Das erste ist das Psalmenzitat in 13,35. Der Text aus Ps 78,2 wird einem unbenannten Propheten zugeschrieben: τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου. Fraglich ist, ob dies ein Fehler des Evangelisten ist⁶⁰, oder ob eine solche Zuordnung erklärbar ist. So ist es möglich, dass Matthäus die Psalmen als prophetische Literatur verstand.⁶¹ Dies wird untermauert dadurch, dass Asaf, dem der Psalm in 78,1 zugeschrieben

⁶⁰ So Luz. Er behauptet, m.E. auf zu schmaler Basis der Textzeugen, dass das textlich schlecht belegte Ἡσαΐου nach διὰ als *lectio difficilior* originaler Text ist, „da das Zitat aus Ps 78,2 stammt. Ein ähnlicher Irrtum des Mt ... findet sich in 27,9“. LUZ, U.: *Matthäus*, II: 336, Anm. 1.

⁶¹ DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, II: 425.

wird, auch gelegentlich im AT als Prophet auftaucht.⁶² Letztlich entscheidbar ist die Frage nach einem Fehler des Evangelisten hier nicht.

Das zweite Zitat ist Mt 21,4-5 mit seiner Kombination aus Jes 62,11 und Sach 9,9. Das Zitat wird in der Formel nur einem Propheten (διὰ τοῦ προφήτου) zugeordnet. Allerdings scheint dies auch gerechtfertigt, da, wie in der Textanalyse schon gesehen, Jes zur eigentlichen Prophezeiung nicht beiträgt. Das Hauptgewicht liegt auf dem Sacharjazitat. Somit ist dieses Zitat für die Bewertung des Kriteriums der falschen Attribution nur wenig aussagekräftig.

Das letzte Zitat in Mt 27,9-10 ist ein Zitat von Sach 11,12-13. Dies wird in der Formel dem Propheten Jeremia zugeordnet. Hier liegt also ein eindeutiger Fehler vor. Versuche, diesen Fehler aus matthäischer Eigenart zu erklären⁶³, schlagen fehl. Damit muss angenommen werden, dass Matthäus Sacharja nicht kannte, und dass ihm wohl auch kein Sacharjateext zur Verfügung stand. Gleichzeitig ist auch unwahrscheinlich, dass die falsche Jeremiaattribution auf einer Kenntnis des Jeremiabuches basiert. Ganz leicht wird dieser Befund auch von 21,4 untermauert, wo Matthäus auch kein Zeichen der Kenntnis von Sach gibt. Damit lässt sich aus den Zuordnungen der Zitate ableiten, dass Matthäus zumindest im Falle Sacharja und Jeremia keinen Schrifttext vor sich hatte, sondern die Zitate aus einer anderen Quelle bezog. Falls die übrigen Erfüllungszitate auch aus dieser Quelle stammten, war sie wohl so beschaffen, dass sie für einige Zitate die richtige, für andere die falsche, und für wieder andere überhaupt keine Quelle angab. Solch eine Quelle wäre dann tatsächlich sehr heterogen gewesen. Aber solche Überlegungen sind zunächst Spekulation.

2.4. Gemeinsame Zitate in sonst voneinander unabhängigen Autoren

Von den zehn Erfüllungszitaten sind sieben ausschließlich von Matthäus im NT zitiert. Dies sind die Zitate in 2,15⁶⁴.17-18.23; 4,14-16; 12,17-21; 13,35 und

⁶² Asaf tritt zumeist als Tempelmusiker auf. Nur ausnahmsweise wird er auch als Prophet (1 Chr 25,2 MT: על יד־אסף הנבא, LXX: Ἀσαφ τοῦ προφήτου) bzw. Seher (2 Chr 29,30: MT ואסף החזה, LXX: καὶ Ἀσαφ τοῦ προφήτου) bezeichnet.

⁶³ Da Jeremia auch in Mt 2,17 Unheil verkündet, haben Rothfuchs und Menken argumentiert, dass Jeremia für Matthäus generell ein Unheilsprediger ist. Dafür sind die Beweise jedoch zu mager. ROTHFUCHS, W.: *Erfüllungszitate*, 43-44; MENKEN, M.J.J.: *References* (1984), 10; 23. Davies und Allison sowie Luz vermuten eher, dass Matthäus die Stelle für ein Mischzitat gehalten hat und dann analog zu 21,4 nur einen Propheten - diesmal allerdings namentlich - nennt. Aber solche Überlegungen weisen in das Reich purer Spekulation. DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C.: *Matthew*, III: 568-569; LUZ, U.: *Matthäus*, 4; 240. Luz erwägt auch die Möglichkeit, dass Matthäus sich durch den Töpferacker an Jeremia erinnert fühlte. Auch das muss Spekulation bleiben.

⁶⁴ In Röm 9,4 findet sich eine Anspielung auf Hos 11,1, das ja auch in Mt 2,15 zitiert wird. Allerdings spielt der Römerbrief auf einen anderen Teil von Hos 11,1 an als Mt 2,15.

Das Sacharjazitat in Mt 21,4-5 findet eine deutliche Parallele in Joh 12,15. Die Texte vergleichen sich wie folgt:

Mt 21,5: Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, Ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

Joh 12,15: Μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.

LXX Sach 9,9: χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών κήρυσε θύγατερ Ἱερουσαλημ ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι δίκαιος καὶ σῶζων αὐτός πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

Aber auch hier lässt sich eine gemeinsame zu Grunde liegende Quelle ausschließen. Zum einen ist, wie schon gesehen, das Matthäuszitat ein Mischzit. Dies ist auch bei Johannes eine Möglichkeit, da die Wendung μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών auch alttestamentliche Parallelen hat. Allerdings wäre dies dann nicht wie bei Matthäus eine Kombination mit Jes 62,11, sondern möglicherweise mit Zef 3,14.16.⁶⁶ Zum anderen ist auch der letzte Teil des Johanneszitates zwar weit von der LXX entfernt, aber auf eine ganz andere Art als die matthäische Version. Er ist stark verkürzend in der Beschreibung des Esels. Weiters fällt die Ersetzung von ἐπιβεβηκὼς durch καθήμενος auf. Unabhängig davon, ob diese Änderungen johanneische Interessen spiegeln⁶⁷, lässt sich zumindest sagen, dass Matthäus und Johannes lediglich in der Phrase ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται übereinstimmen, und dass diese Übereinstimmungen auf der gemeinsamen Grundlage der LXX beruhen. Die Verschiedenheit der Zitate in Matthäus und Johannes kann jedoch nicht auf eine gemeinsame Quelle oder Bearbeitung zurück geführt werden.

Eine letzte Parallele sei noch angeführt. Justin der Märtyrer zitiert in *Dial.* 123.8 ebenfalls Jes 42,1-4. Davon folgen 1b-3a Matthäus ziemlich genau, während in 1a Jakob und Israel aus der LXX gegen Matthäus beibehalten werden. Allerdings ist Justin sonst sehr abhängig von Matthäus⁶⁸, und die Beibehaltung von Israel und Jakob an dieser Stelle ist wohl motiviert von dem Ziel, gerade dem fiktiven Juden Trypho zu zeigen, dass Jesus Israel und Jakob ist.⁶⁹

Damit bleibt als Zusammenfassung, dass das Argument der gemeinsamen Zitate in unabhängigen Autoren für die Erfüllungszitate bei Matthäus kein Gewicht hat.

⁶⁶ BROWN, R.E.: *John*, I: 458.

⁶⁷ So BROWN, R.E.: *John*, I: 458-460.

⁶⁸ Siehe MASSAUX, E.: *Influence*.

⁶⁹ Dabei sehen Albl und Skarsaune den Gebrauch eines Testimoniums unter dem Einfluss von Matthäus. Diese Interpretation verlangt allerdings wohl zu viel von den Texten. ALBL, M.C.: *Scripture*, 189; SKARSAUNE, O.: *Prophecy*, 60.

2.5 *Gemeinsame Interpretation eines Zitats in sonst voneinander unabhängigen Autoren*

Bei den gemeinsamen Zitaten wurde schon beobachtet, dass die Textvarianten keine Schlüsse auf eine gemeinsame Quelle unabhängig von LXX und MT zulassen. Diese Beobachtung wird durch die exegetischen Zusammenhänge der Zitate noch verstärkt. Dies ist zum Teil natürlich eine Ermessensfrage. So wird Jes 7,14 sowohl von Lukas wie auch von Matthäus in den Zusammenhang der Geburt Jesu gestellt. Allerdings sind die erzählerischen Zusammenhänge doch sehr verschieden, wenn Lukas das Zitat abwandelt und in die Verkündigung an Maria einbaut, während Matthäus das Zitat im Traum des Josef gebraucht. Auch ist der theologische Zusammenhang mit der Erlösung Israels im Matthäusevangelium bewahrt, während im Lukasevangelium dazu Anspielungen auf andere Schriftstellen dienen.

Das Zitat Jes 53,4 macht dies noch deutlicher. Im Matthäusevangelium wird die Erfüllung der Prophezeiung ausdrücklich auf die Geisteraustreibungen und Krankenheilungen Jesu bezogen (8,16-17), während die Anspielung auf Jes 53,4 im ersten Petrusbrief Teil eines längeren Christushymnus ist (2,21-25) und damit eine sehr viel weitere Bedeutung erhält, als dies bei Matthäus der Fall ist.

Die Stelle Sach 9,9 lässt wenig Raum für interpretatorische Einzelwege. Sie scheint wie für den Einzug in Jerusalem geschaffen. Deshalb ist es von um so größerer Bedeutung, dass sie bei Matthäus und Johannes in unterschiedliche Zusammenhänge gestellt wird. Mt 21,4-5 benutzt die Stelle, um der Aussendung der Jünger auf der Suche nach einem Reittier für Jesus besondere Autorität zu geben. Joh 12,15 benutzt die Stelle, um den Einzug Jesu selbst zu kommentieren. Während Sach 9,9 wohl von verschiedenen und späten⁷⁰ Quellen auf den Einzug in Jerusalem bezogen wurde, taten sie dies in unterschiedlicher Weise. Ein gemeinsames Testimonium für Johannes und Matthäus ist demnach nicht wahrscheinlich.

Das Kriterium der exegetischen Interpretation gemeinsamer Schriftstellen hat somit keine Hinweise auf gemeinsame Testimonia ergeben.

2.6 *Dem ursprünglichen Kontext widersprechender Gebrauch eines Zitats*

Unter dieses Kriterium fällt am Deutlichsten das Zitat von Ps 78,2 in Mt 13,35. Der Psalm erzählt „die ruhmreichen Taten und die Stärke des Herrn, die Wunder, die er getan hat“ (Ps 78,4). Es geht gerade darum, in einem Weisheitslied

⁷⁰ Auffällig ist, dass die Stelle nicht von Markus oder Lukas benutzt wird. Somit scheint die Auslegung des Einzugs in Jerusalem mit Hilfe von Sach 9,9 eine späte Entwicklung zu sein.

(Ps 78,1) die Geschichte des Volkes Israel von einer Generation an die nächste weiter zu geben. Matthäus jedoch beabsichtigt mit dem Zitat etwas Anderes. Er benutzt es um zu erklären, warum Jesus in Gleichnissen redet (Mt 13,34). In der anschließenden Deutung des Gleichnisses vom Unkraut (13,36-43) wird auch klar, dass es in den Gleichnissen Jesu nicht um die Offenlegung von Botschaften geht, sondern um eine Verkündigung, die eine weitere Erklärung seitens Jesu erforderlich macht. Mit dem Zitat von Ps 78,2 ist das Kriterium erfüllt.

Ähnliche Beobachtungen, wenn vielleicht auch nicht in diesem Extrem, könnten auch für andere Zitate geltend gemacht werden. Auch hier bleibt es oft Ermessensfrage, wie weit ein Zitat aus dem ursprünglichen Zusammenhang gerissen ist, um eine Interpretation zu liefern, die dem Evangelisten Material für seine Jesusdarstellung liefert. So ignoriert das Zitat von Jes 7,14 den ursprünglichen Kontext der Auseinandersetzung zwischen Ahas und Jeremia und der Ankündigung der Geburt von Ahas' Nachfolger, um es in den messianischen Zusammenhang von der Jungfrauengeburt zu stellen. Auch die militaristischen Bilder von Sach 9 werden weder in Mt 21,4-5 noch Joh 12,15 übernommen.

Jedoch erscheint unklar, in wie weit eine solche Diskrepanz zwischen den Texten, die zitiert werden, und den zitierenden Texten wirklich auf Testimonien hinweist, oder wie weit dies nun interpretatorische Freiheiten sind, die grundsätzlich in der *relecture* von Texten auftreten.⁷¹ Das Kriterium des Kontextes ist sicher das schwächste Glied in der Kette der Kriterien für Testimonien.

2.7 Redaktionelle Bemerkungen und Kommentare

Innerhalb der Reihe der Erfüllungszitate ist dieses Kriterium kaum zutreffend. Matthäus behandelt seine Zitate vorsichtig und umsichtig, selbst wenn er verschiedene Texttraditionen miteinander vermengt. Normalerweise finden sich keine Kommentare. Eine einzige Ausnahme - wenn es denn eine ist - kann mit Mt 1,23 angeführt werden. Matthäus fügt an dieser Stelle eine Übersetzung des Ausdrucks 'Εμμανουήλ ein: ὁ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. Dies ist allerdings aus der Christologie des Matthäus überaus einfach erklärbar. Für Matthäus ist das Bild von Jesus als Gott-mit-uns die zentrale christologische Aussage. Sie kehrt gleichsam als *inclusio* am Ende des Evangeliums zurück im

⁷¹ Hier sei noch einmal Gundrys Wort von Matthäus als seinem eigenen Targumisten in Erinnerung gerufen: GUNDRY, R.H.: *Use of the OT*, 174. Dies schreibt auch Bob Becking in seiner Analyse der *relecture* von Jer 31,15-17 durch Mt 2,17-18. Trotz des unmittelbaren Zusammenhangs des Zitats mit dem Tod der unschuldigen Kinder reflektiert es auf den narrativen Zusammenhang mit der Flucht nach Ägypten, dem Tod des Herodes und der Rückkehr nach Israel. „On this level of interpretation there is some parallelism between the texts in Jeremiah and Matthew. In both the exilication from the land is made undone by the (coming) return to the land.“ BECKING, B.: *'Ramah'* (1994), 241.

Versprechen Jesu: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mt 28,20).

Der Respekt des Matthäus vor seinen Quellen zeigt sich auch darin, dass der redaktionelle Kommentar nicht einfach eingefügt ist, sondern angehängt. In diesem Sinne ist der Kommentar nicht mehr Teil des Zitates. Hier erweist sich, dass die redaktionelle Bearbeitung nicht als Erweiterung oder Ergänzung eines Zitats aus einer Quelle entsteht, sondern zunächst den Sinn hat, die eigentliche Bedeutung des Zitats noch zu unterstreichen. Daraus kann nicht der Schluss gezogen werden, dass das Zitat selbst in einer vielleicht unzulänglichen Form vorlag. Somit ist dieses Kriterium der Testimonienhypothese auf die matthäischen Erfüllungszitate nicht anwendbar.

3 ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS

Die Untersuchung der Erfüllungszitate des Matthäus anhand der von der Testimonienforschung vorgelegten Kriterien hat keine eindeutigen Ergebnisse ergeben. Die Zitate weisen zwar eine durchaus gemischte Texttradition auf, jedoch bewegen sich diese Traditionen zwischen LXX und MT. Andere Texttraditionen ließen sich nicht beweisen, wenn auch in einem Fall eine gewisse Nähe zu mit den Targumim verwandten Traditionen nicht auszuschließen war. Auffällig bleibt jedoch, wie sich einzelne Zitate sowohl der LXX wie auch des MT bedienen. Hier schien es durchaus sinnvoll, vortatthäische Bearbeitungen zu vermuten.

Während das Kriterium der Texttraditionen Quellen vermuten lässt, sind die sechs anderen Kriterien durchweg unergiebig für die Erhebung von Quellen. Einzig das Zitat von Ps 78,2 in Mt 13,35 bildet eine Ausnahme. Möglicherweise ist die Zuschreibung διὰ τοῦ προφήτου falsch. Außerdem ist der Gebrauch dieses Zitates vom ursprünglichen Kontext weit entfernt.

Mit Mt 13,35 sind also drei Kriterien erfüllt, die auf eine Testimoniensammlung schließen lassen. Allerdings ist dies auch das einzige Erfüllungszitat, bei dem mehrere Kriterien zutreffen. Daher wird es wohl nicht möglich sein, die Erfüllungszitate als Gruppe einer Testimoniensammlung zuzuordnen. Ebenfalls ist es unwahrscheinlich, dass die Erfüllungszitate aus verschiedenen Testimoniensammlungen zusammengetragen wurden. Dagegen spricht die relative Homogenität der Erfüllungszitate als Sammlung von prophetischen Zitaten mit einem Schwerpunkt auf der Jesajatradition.

Aber dies heißt nicht, dass die Zitate nicht in einer vortatthäischen Tradition gesammelt und bearbeitet wurden. Es ist sicher kein Zufall, dass alle Zitate der prophetischen Tradition zugeschrieben werden, dass fünf der Zitate aus Jesaja stammen, und dass nur eines der Zitate einem Psalm entstammt, der aber Ver-

bindungen zur Prophetie aufweist. Die Komplexität der Mischtexte aus LXX und MT macht es unwahrscheinlich, dass Matthäus diese Zitate aus mündlicher Tradition kannte.⁷² Auch matthäische Redaktion kann als alleinige Erklärung ausgeschlossen werden.⁷³ Dagegen spricht, dass Matthäus in den Zitaten, die er von Markus oder von Q übernimmt, durchweg sehr eng an seinen Quellen bleibt und nur gelegentlich Angleichungen an LXX vornimmt.⁷⁴ Diese Treue wäre auch gegenüber aus jüdischen Schriften übernommenen Texten zu erwarten. Damit bleibt es eine durchaus plausible Möglichkeit, dass Matthäus eine Quelle benutzte, die prophetische Zitate gesammelt und bearbeitet hatte. Ob diese Quelle nun in einer interpretatorischen Schule mit Anlehnung an die in Qumran bekannte *peshet*-Methode entstand, wie von Stendahl vorgeschlagen, oder aus einer Sammlung von Testimonien zum Beweis der Legitimität Jesu, vertreten von Strecker und nun Aibl,⁷⁵ ist letztlich schwer entscheidbar. Allerdings ist dies wohl eine Scheinalternative. Auch wenn die Quelle eine oder mehrere Testimoniensammlungen waren, weist sie Spuren der Bearbeitung auf, wie sie wohl auch in einer Schule stattgefunden haben könnte.

Zudem ist es wahrscheinlich, dass die Konzentration der Erfüllungszitate auf die prophetische Tradition ein Echo in anderen Teilen des Evangeliums findet. So nimmt Matthäus auch in seiner Gesetzesauslegung die prophetische Tradition stark auf.⁷⁶ Die Erfüllungszitate stehen also in einem weiteren Kontext eines klar umrissenen matthäischen Interesses. Sind nun die Erfüllungszitate Zeichen vormatthäischer Arbeit, so sind sie auch Zeichen eines vormatthäischen theologischen Entwurfes. Ob dieser schon abgeschlossen war, mag dahingestellt sein. Ob dieser Entwurf auch mit *peshet*-Methoden gearbeitet hat, lässt sich heute wohl kaum mehr belegen. Möglicherweise hat er auch mit Testimonien gearbeitet. Trotzdem scheint Stendahls Schlagwort von einer Schule des heiligen Matthäus immer noch sehr attraktiv.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich Konsequenzen für eine Hypothese betreffs der Entstehungsgeschichte des Evangeliums. Die Erfüllungszitate zeigen, dass dem Endredaktor als eine seiner Quellen ein schon interpretierter Text des AT vorlag. Dabei ist wahrscheinlich, dass dieser Text nicht das vollständige

⁷² Dies argumentiert gegen KILPATRICK, *Origins*, 56-58; LUZ, U.: *Matthäus*, I: 138.

⁷³ Dies wird vertreten von Gundry und Soares Prabhu.

⁷⁴ LUZ, U.: *Matthäus*, I: 137-138.

⁷⁵ Luz argumentiert, dass die Hypothese eines Testimonienbuches nicht weiterführt: „Man kann sich eine Sammlung von Belegstellen, die unsere Erfüllungszitate enthält, nicht recht vorstellen. Was sollen etwa Zitate ... anderes bezeugen als gerade die Geschichten, in denen sie jetzt stehen?“ LUZ, U.: *Matthäus*, I: 138. Diese Beobachtung ist natürlich weitgehend richtig, jedoch ist die Hypothese von einem einzigen Testimonienbuch überholt. Weiters ist es durchaus denkbar, dass die Zusammenhänge von Geschichten und Erfüllungszitaten schon in Testimoniensammlungen bestanden.

⁷⁶ Dazu SAND, A: *Gesetz*; SNODGRASS, K.: *Matthew and the Law* (1996), 179-196; REPSCHINSKI, B.: *Recht und Erbarmen* (2001), 47-49.

AT beinhaltete, sondern sich auf die prophetischen Traditionen konzentrierte. Es handelte sich um einen Text, der theologisch schon teilweise aufgearbeitet und auf die Ereignisse um das Leben, Sterben und die Auferstehung Jesu bezogen war. Dieser Text beeinflusste auch andere theologische Gedanken im Evangelium, wie etwa das Verhältnis zum jüdischen Gesetz. Dies legt nahe, dass dieser Text in einer breiteren Diskussion entstanden und verwertet wurde, wie dies in einer Schule möglich gewesen wäre. Jedoch ist nicht davon auszugehen, dass dieser Text ein frühchristliches Testimonium war, das auch anderen neutestamentlichen Autoren vorgelegen hätte.

Gerade daran wird aber auch die Bedeutung des AT für den Evangelisten deutlich. Er zeigt einen Willen, die alttestamentlichen Traditionen aufzunehmen und interpretatorisch weiter zu entwickeln. Die Eingangsfrage nach dem Wie alttestamentlicher Schrifterfüllung löst sich an den Schlüsselstationen des Lebens und Wirkens Jesu. Exemplarisch zeigt sich dies, indem der Engel in der Verkündigung die Geburt Jesu als Erfüllung der Prophezeiung Jes 7,14 von dem Mit-Sein Gottes mit den Menschen interpretiert. Matthäus macht diese Stelle zum Schlüssel seiner Interpretation Jesu und führt die Prophezeiung des Jesaja weiter als eine Prophezeiung Jesu an seine Jünger: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Die Theologie des AT formt die Grundlage für die Christologie des Matthäusevangeliums. Das Mit-Sein Gottes mit den Menschen erfüllt sich in der Gegenwart des Auferstandenen unter seinen Jüngern.

BIBLIOGRAPHIE:

ALBL, M. C.: *'And Scripture Cannot Be Broken.'* The Form & Function of the Early Christian Testimonia Collections (NT.S XCVI). Leiden – Boston – Köln 1999.

AUDET, J. P.: *L'hypothèse des Testimonia: remarques autour d'un livre récent.* In: RB 70 (1963) 381-405.

BECKING, B.: *'A Voice Was Heard in Ramah.'* Some Remarks on Structure and Meaning of Jeremiah 31,15–17. In: BZ 38 (1994) 229-242.

BERGER, A.: *Testimonium.* In: OCD, ²1970, 1047.

BETZ, H.D.: *The Sermon on the Mount.* A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49). Minneapolis 1995.

BOUSSET, W.: *Jüdischchristlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* (FRLANT n.F. 6/23). Göttingen 1915.

- BROWN, R. E.: *The Gospel According to John* (AncB 29-29A). Doubleday 1966-1970.
- BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (ABRL). Doubleday ²1993.
- COPE, O. L.: *Matthew. A Scribe Trained For the Kingdom of Heaven* (CBQMS 5). Washington 1976.
- CREDNER, K.A.: *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften 2: Das alt-testamentliche Urevangelium*. Halle 1838.
- CROSSAN, J. D.: *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*. San Francisco 1988.
- DAVIES, W.D. – ALLISON, D.C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew*. 3 Bände (ICC). Edinburgh 1988-1997.
- DODD, C. H.: *According to the Scriptures: The Sub-structure of New Testament Theology*. London 1952.
- DODD, C. H.: *Scriptures of the Old Testament in the New*. London 1952.
- FITZMYER, J.A.: *The Gospel According to Luke*. 2 Bände (AncB). New York u.a. 1983.
- FORTNA, R.T.: *The Fourth Gospel and its Predecessor*. Philadelphia 1988.
- GUNDRY, R.H.: *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. Leiden 1967.
- HARRIS, J.R.: *Testimonies* (2 Bände). Cambridge 1916-1920.
- HATCH, E.: *Essays in Biblical Greek*. Oxford 1889.
- HODGSON, R.: *The Testimony Hypothesis*. In: JBL 98 (1979) 361-378.
- HULTGREN, A.: *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*. Minneapolis 1979.
- KILPATRICK, G.D.: *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*. Oxford 1946.
- KLOPPENBORG, J.S.: *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity). Philadelphia 1987.
- LINDARS, B.: *New Testament Apologetics: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. Philadelphia 1961.
- LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I). Zürich 1985-2002.
- MASSAUX, E.: *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature Before Saint Irenaeus*. 3 Bände, übersetzt von J. Bellinzoni (New Gospel Studies). Macon 1990.
- MENKEN, M.J.J.: *The References to Jeremiah in the Gospel of Matthew* (Matt 2:17; 16:14; 27:9). In: EthL 60 (1984) 5-24.
- METZGER, B.M.: *A Textual Commentary to the Greek New Testament*. London – New York ²1994.
- MOULTON, W.F. - GORDON, A. - MOULTON, H.K.: *A Concordance to the Greek New Testament*. Edinburgh ⁵1978.

- REPSCHINSKI, B.: *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form, and Relevance for the Relationship between the Matthean Community and Formative Judaism* (FRLANT 189). Göttingen 2000.
- REPSCHINSKI, B.: *Recht und Erbarmen. Der Konflikt um den Sabbat* (Mt 12,1-8). In: *Bibel heute* 146 (2001) 47-49.
- ROTHFUCHS, W.: *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums* (BWANT 8). Stuttgart 1969.
- SAND, A.: *Das Gesetz und die Propheten*. Regensburg 1974.
- SANDAY, W. - HEADLAM, A.C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC). Edinburgh 1895.
- SELLEW, P.: *Oral and Written Sources in Mark 4.1-34*. In: *NTS* 36 (1990) 234-267.
- SKARSAUNE, O.: *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text-Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (NT.S 56). Leiden 1987.
- SNODGRASS, K.: *Matthew and the Law*. In: *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies*. Hg. von D.R. Bauer und M.A. Powell. Atlanta 1996, 179-196.
- SOARES PRABHU, G.M.: *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnBib 63). Rom 1976.
- STENDAHL, K.: *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XX). Lund ²1968.
- SWETE, H. B.: *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Second Edition revised by Richard R. Ottley. ²1914, Nachdruck: New York, 1968.
- THACKERAY, H.S.J.: *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*. London 1900.
- UNGERN-STERMBERG, A.: *Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „de Christo“ und „de Evangelio“ in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea*. Halle an der Saale 1913.
- VOLLMER, H.A.: *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt nebst einem Anhang über das Verhältnis des Apostels zu Philo*. Leipzig 1895.
- WEIZSÄCKER, C.: *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*. Freiburg 1896.
- WESTCOTT, B.F.: *The Epistle to the Hebrews. The Greek Text with Notes and Essays*. ²1892, Nachdruck: Grand Rapids 1955.
- WREDE, W.: *Untersuchungen zum ersten Klemensbrief*. Göttingen 1891.
- WÜRTHEIN, E.: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*. Stuttgart ⁵1988.
- ZIEGLER, J. (Hg.), *Isaias* (Septuaginta: vetus testamentum Graecum 14). Göttingen ²1967.

GESCHAFFEN, UM GOTT ZU SEHEN - DIE HEILUNG DES BLINDGEBORENEN ALS 'SCHÖPFUNGSEIGNIS' IN JOH 9,1-38*

Christiane Koch, Wien

1 GESCHAFFEN, UM GOTT ZU SEHEN ...

„... Schließlich wurde ich geschaffen, um Dich zu sehen – und noch habe ich nicht getan, weswegen ich geschaffen wurde. O unseliges Los des Menschen, da er das verlor, wozu er geschaffen ward!“ So zitiert der österreichische Philosoph Peter Strasser im Vorwort seines unlängst erschienen Buches 'Der Gott aller Menschen' Anselm von Canterbury. Und er fügt hinzu, dass seit diesem Gebet zwar mehr als neunhundert Jahre vergangen sind, ihm aber scheint, „dass die Aufgabe immer noch dieselbe ist.“¹

Nicht nur neunhundert Jahre nach Anselm von Canterbury, sondern auch schon neunhundert Jahre vor ihm, scheint die Aufgabe der Menschheit dieselbe gewesen zu sein. Die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen in Joh 9,1-38 lässt dies zumindest vermuten. Ein Blindgeborener, ein Mensch also, der nicht nur 'verlor', wozu er geschaffen ward, sondern dies noch gar nie gefunden hatte, wird hier geheilt. Und seine Heilung besteht in der Erfüllung der Sehnsucht des Anselm v. Canterbury, nämlich darin, Gott zu sehen. In der Sprache und Theologie des JohEv heißt das, *in der menschlichen Gestalt Jesu den Gesandten des Vaters, den Menschensohn zu erkennen*. Die Art der Darstellung dieses Geschehens macht noch etwas klar: Diese Heilung betrifft nicht nur die Augen des Blindgeborenen, sondern den ganzen Menschen; es ist, *als würde er neu geschaffen*.

* Der Beitrag, der auf die Einheit der beiden Testamente baut, ist Josef M. Oesch gewidmet, in Erinnerung an die freundschaftliche und kollegiale Zusammenarbeit mit einer neutestamentlichen Dissertandin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft in Innsbruck.

¹ STRASSER, P.: *Der Gott aller Menschen*, 15.

2 SITUIERUNG UND ERZÄHLSTRUKTUR VON JOH 9,1-38

2.1 Zeitliche, örtliche und atmosphärische Situierung

Eingebettet im Großabschnitt Joh 7,1 – 10,39² ist mit dem partizipial eingeleiteten καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον in 9,1a nach 8,59 („Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel“) ein neuer Auftakt gesetzt. Der anschließende Abschnitt wird dadurch als eigene Erzähleinheit erkennbar, die aber von den äußeren Gegebenheiten her unmittelbar an das vorige Geschehen anknüpft.³

Es ist die Zeit zwischen dem Laubhüttenfest und dem Tempelweihfest. Jesus weilt in *Jerusalem*, wo er sich auch des Öfteren im *Tempel* aufhält (vgl. 7,14; 8,2). Wiederholt kommt es zu heftigen Auseinandersetzungen mit den jüdischen Autoritäten, welche schon hier die Bereitschaft signalisieren, auch ‘handgreiflich’ gegen Jesus zu werden (vgl. 7,30: „Nun suchten sie ihn festzunehmen“; bzw. 8,59: „Sie hoben Steine auf, um nach ihm zu werfen“).

Nach einer solchen heftigen Konfrontation (vgl. 8,12-59) sieht Jesus an diesem Tag, einem *Sabbat* (vgl. 9,14), beim Verlassen des Tempels den Blinden, der am Eingang seinen ‘Stamplatz’ zu haben scheint (vgl. 9,8).⁴ Dieser Platz *am Eingang des Tempels*, an dem Jesus vorübergeht, ist der Ort der ersten Begegnung zwischen Jesus und dem Blindgeborenen. Und es ist im wahrsten Sinn des Wortes ein Ort des ‘Vor-Übergangs’, ein Ort dazwischen; zwischen drinnen und draußen, zwischen den jüdischen Autoritäten

² Aus den erzählerischen Gesichtspunkten der Einheit des *Ortes*, der *Zeit* und der *handelnden Personen* kann 7,1-10,39 als Großabschnitt betrachtet werden, der das dritte Wirken Jesu in Jerusalem umfasst (Vgl. die rahmenden Bemerkungen zum Aufenthalt Jesu in Galiläa [7,1] und „jenseits des Jordan“, dort, „wo Johannes zuerst taufte“ [10,40]). Zwischen 7,10 und 10,39 spielt das ganze Geschehen in *Jerusalem*. Der Abschnitt 7,1-9, in dem es erzählerisch um einen deutlichen Einschnitt nach Kap. 6 und inhaltlich bereits um die Frage nach dem Aufbruch nach Jerusalem geht, kann als Vorspann dazu gesehen werden. Erst in 10,40 verlässt Jesus Jerusalem wieder. Innerhalb Jerusalems hält sich Jesus hauptsächlich im Tempel auf. Dazwischen (so auch in Kapitel 9) befindet er sich wohl irgendwo in der Stadt. Die Darstellung setzt kurz vor dem Laubhüttenfest ein (7,2) und zieht einen zeitlichen Bogen zum Tempelweihfest (10,22). Es handelt sich also um eine Zeitspanne von ungefähr 3 Monaten. Die wichtigsten handelnden Personen sind *Jesus* und ihm gegenüber die *Gegner*, bzw. die jüdischen Autoritäten (als solche gelten die Juden, wie die Pharisäer [vgl. HASITSCHKA, M.: *Befreiung*, 296]). Als erzählte Personen zu nennen sind außerdem das Volk bzw. die Nachbarn; weiters treten die Jünger auf, sowie Einzelpersonen, die Jesus begegnen (der Blindgeborene und – wenn man in streng synchroner Sicht die textkritisch erst später zum Bestand des JohEv hinzugekommene Passage 7,53 – 8,11 dazu zählt – auch die Ehebrecherin. Vgl. dazu: SCHENKE, L.: *Johannes*, 144-146; WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 265).

³ Vgl. WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 351. Weiteres zur Frage der Abgrenzung von 9,1-39 siehe unter 2.2.

⁴ Codex D ergänzt hier in Vers 1 καθήμενον, wahrscheinlich erschlossen aus Vers 8; vgl. SCHNACKENBURG, R.: *Johannesevangelium*, 304, Anm. 3.

und Jesus bzw. den Jüngern, zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden. Hier, im 'Zwischenraum', hatte der Blinde bisher seinen Platz. Doch das Auftreten Jesu – das macht das JohEv ja wiederholt deutlich – verlangt Entscheidung. Und so verlässt der Blinde auf das Wort Jesu hin denn auch seinen Platz im Zwischenraum (vgl. 9,7) und gerät dadurch zunächst erst recht 'zwischen die Fronten' (vgl. die Verhöre in 9,13-34). Schließlich wird er „hinausgeworfen“ (9,35) und findet einen neuen Ort an der Seite Jesu.

Der Gebrauch des *παράγω* in Joh 9,1a, das hier im JohEv insgesamt singular ist, impliziert also, über den erzählerischen Anschluss hinaus, einen *atmosphärischen Hintergrund* für das folgende Geschehen. Dazu gehört vor allem die massive *Konfrontation zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten* bzw. deren aggressive Reaktion auf die Selbstkundgabe seiner Person. Dieser Konflikt provoziert Stellungnahme und birgt die Gefahr der Spaltung unter den Juden (vgl. 10,19). Darüber hinaus ist es aber auch die *Entscheidungssituation für den einzelnen Menschen*, die das Auftreten Jesu mit sich bringt. Ein Blick auf den Gebrauch des Verbums *παράγω* im NT kann dies verdeutlichen. In den synoptischen Evangelien verbindet sich damit, mit einer Ausnahme, wie in Joh 9,1 das Vorübergehen Jesu an Menschen, für die damit so etwas wie ein Kairos gekommen ist. Dreimal sind es Jünger, auf die 'im Vorübergehen' der Blick Jesu fällt und die von diesem Augen-Blick an berufen sind (vgl. Mt 9,9; Mk 1,16; 2,14); zweimal wird das Vorübergehen Jesu für Blinde zum Wendepunkt ihres Schicksals (vgl. Mt 9,27; 20,30). Nur einmal, nämlich in Mk 15,21, findet sich *παράγω* nicht im Zusammenhang mit der Person Jesu. Hier ist Simon von Cyrene der an Jesus 'Vorübergehende', der dann das Kreuz Jesu trägt – auch dies wohl ein Kairos. Die neutestamentliche Briefliteratur gebraucht *παράγω* in einem etwas anderen Kontext, wobei sich eine Verbindung durchaus andeuten lässt: Damit wird hier bildlich die Vergänglichkeit der Finsternis und der Welt bezeichnet, die 'vorübergehen', im Gegensatz zur Ewigkeit Gottes (1 Kor 7,31; 1 Joh 2,8; 2,17). Wer den Kairos des Augenblicks Jesu wahrnimmt, für den wird aus dem 'Vorübergehenden' ein 'Bleibender'.

2.2 Erzählstruktur von 9,1-38

Der Abschnitt zeichnet sich aus durch eine sehr gezielte Komposition und eine spannende Szenenfolge. In 3 *Hauptteilen* (I – III) sind insgesamt *sieben Einzelszenen* erkennbar, die sich aufgrund der Personenkonstellationen ergeben (die Einzelszenen werden mit A – F bezeichnet, wobei für die wiederkehrende Personenkonstellation B' verwendet wird; zur Gesamtdarstellung der Erzählstruktur s. u.). Jede Szene enthält eine Kommunikationssituation

zwischen zwei erzählten Personen (als solche treten Einzelpersonen sowie Personengruppen auf), wobei die (schweigende) Anwesenheit anderer Personen mehrfach anzunehmen ist.⁵

Ausdrücklicher Erwähnung bedarf der hier gewählte Abschluss mit 9,38. Mit diesem Vers endet die Begegnung zwischen Jesus und dem Blindgeborenen. Vers 9,39 enthält ein Wort Jesu, das sich aus der Redeeinleitung nicht eindeutig zuordnen lässt (vgl. 9,39a: καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς). Vom Zusammenhang her (vgl. die Replik der Pharisäer auf das Wort Jesu in 9,40) legt es sich nahe, die Pharisäer als Gesprächspartner zu vermuten.⁶ Es beginnt hier also eine neue Kommunikationssituation, bzw. das Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern, das den ganzen weiteren Abschnitt bis 10,18 umfasst. Sprachlich auffallend ist außerdem der Wechsel von ὁράω zu βλέπω und vom τυφλός zu den μὴ βλέποντες zwischen 9,38 und 9,39. Auch diese Beobachtung weist darauf hin, dass das ‘Thema’ des Blindgeborenen im engeren Sinn mit 9,38 abgeschlossen ist.⁷

Die drei Hauptteile enden jeweils mit einer syntaktisch und inhaltlich vergleichbaren Äußerungseinheit:

I Das Zeichen der Blindenheilung 9,1a-7g

> καὶ ἦλθεν βλέπων (7g)

II Verhöre und Zeugen 9,8a-34e

> καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (34e)

III Sehen und Glauben 9,35a-38d

> καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (38d)

Mit dem Ausdruck einer abschließenden Bewegung (vgl. den Aorist), die den Blindgeborenen betrifft (zweimal als Subjekt, einmal als Objekt), kommt jeder der drei Hauptteile zu einem Endpunkt. ‘Er kam sehend; sie warfen ihn hinaus; er fiel vor ihm nieder’ – dieser Bewegungsablauf umfasst die entscheidenden Stationen des Blindgeborenen in der Erzählung. In die-

⁵ Vgl. RESSEGUIE, J.L.: *John* 9, 115; WENGST K.: *Johannesevangelium*, 350-351; beide Autoren gehen von einer ähnlichen Einteilung der Szenen aus. Unterschiedlich ist, dass sie 9,1-7, das Gespräch Jesu mit den Jüngern und die Begegnung mit dem Blindgeborenen, als eine Szene betrachten. Aufgrund der unterschiedlichen Personenkonstellationen werden hier 9,1-5 und 9,6-7 als zwei Szenen besprochen. Dafür nehmen beide Autoren den Beginn des Gesprächs Jesu mit den Pharisäern in 9,39-41 noch zur Erzählung dazu und kommen somit ebenfalls auf sieben Szenen.

⁶ Vgl. HASITSCHKA, M.: *Befreiung*, 321, bes. Anm. 70.

⁷ Mit dem Ende der abgegrenzten Perikope wird in der Kommentarliteratur unterschiedlich umgegangen: den Abschluss der Szene zwischen Jesus und dem Geheilten in 9,38 und eine zwar zur Erzählung dazugehörende, aber neue Szene in 9,39 sieht auch WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 371-372. SCHENKE, L.: *Johannes*, 187-189, setzt nach 9,39 eine Zäsur, DERRETT, J.D.M.: *Miracles*, 71, nach 9,41, ebenso SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*, 302-304, um nur einige Beispiele zu nennen.

sen drei Schritten lässt sich der Weg des Blindgeborenen zum Jünger Jesu zusammenfassend auf den Punkt bringen.

In einer Gesamtschau ergibt sich daher folgende Erzählstruktur:

- | | | |
|------------|--|----------------|
| <i>I</i> | <i>Das Zeichen der Blindenheilung 9,1a-7g</i> | |
| | Jesus und die Jünger 1a-5b | A |
| | Jesus und der Blindgeborene 6a-7g | B |
| <i>II</i> | <i>Verhöre und Zeugen 9,8a-34e</i> | |
| | Die Nachbarn und der Blindgeborene 8a-12d | C |
| | Jüdische Autoritäten (Pharisäer) und der Blindgeborene 13a-17e | D |
| | Jüdische Autoritäten und die Eltern des Blindgeborenen 18a-23c | E |
| | Jüdische Autoritäten und der Blindgeborene 24a-34e | F ⁸ |
| <i>III</i> | <i>Sehen und Glauben 9,35a-38d</i> | |
| | Jesus und der Blindgeborene 35a-38d | B' |

Daraus ergibt sich folgende weitere Vorgangsweise: An erster Stelle sollen die Teile I und III, also die Zeichenhandlung Jesu und deren Deutung thematisiert werden (vgl. Punkt 3). Dies geschieht dem Erzählablauf folgend, d. h., dass zuerst die Deutung Jesu (Szene A; vgl. 3.1) und anschließend in zwei Schritten die Zeichenhandlung selbst (Szenen B bzw. B'; vgl. 3.2 und 3.3) besprochen werden. Die Behandlung von Teil II, der Reaktion der jüdischen Autoritäten auf die Blindenheilung (vgl. Punkt 4), soll die wichtigsten Linien in der Dynamik der Verhöre aufzeigen, muss aber, dem Umfang entsprechend, kursorisch bleiben.

3. DIE BLINDENHEILUNG ALS 'SCHÖPFUNGSEREIGNIS' UND 'NEUE GEBURT'

3.1 *Im Licht des Schöpfungsmorgens*

3.1.1 *Ein Mensch 'blind von Geburt an'*

Wie schon bei der Heilung des Gelähmten in Joh 5, die ja etliche Parallelen zu Joh 9 aufweist⁹, wird in 9,1b gleich zu Beginn die Schwere der Erkan-

⁸ Aufgrund der ausdrücklichen Eingrenzung der jüdischen Autoritäten auf die 'Pharisäer' im zweiten Verhör (13a-17e), wird das vierte Verhör (24a-34e) als neue Personenkonstellation betrachtet.

⁹ Die Parallelen zwischen Joh 5 und Joh 9 sind unübersehbar. Sowohl von Seiten der diachronen Textauslegung, wie auf synchronem Weg wird darauf hingewiesen. Vgl.: BECKER, J.: *Evangelium des Johannes*, 315-317, der sowohl die Wundererzählung als auch einen Teil der Dialoge in Joh 5 und Joh 9 der Semeiaquelle zuordnet. „In unmittelbarer Nachbarschaft zu Joh 5 und vor 12,37ff erhält die Erzählung die Funktion, mit Joh 5 die Ablehnung Jesu im offiziellen Judentum zu demonstrieren.“ (315). Dazu auch: SCHNACKENBURG, R.: *Johan-*

kung genannt. Gegenüber den 38 Jahren der Krankheit in Joh 5, handelt es sich hier um einen Menschen τυφλὸν ἐκ γενετῆς – ‘blind von Geburt an’. Ein Leben lang sitzt dieser Mensch in der Finsternis. Noch nie hat er das Licht gesehen, noch nie wurde es für diesen Menschen Tag.

Eine Heilung von angeborener Blindheit galt nach damaligem menschlichem Ermessen und ärztlicher Kunst als unmöglich. Nur ein von Gott bevollmächtigter Wundertäter kann ein solches Wunder vollbringen.¹⁰ Über diese diagnostische Ebene hinaus sollen hier zwei Anknüpfungspunkte genannt werden, die die ‘Blindheit von Geburt an’ in den größeren johanneischen Kontext stellen:

Der erste Vergleichstext ist die Begegnung zwischen *Jesus und Nikodemus* in Joh 3. Bei Nacht – in der Finsternis – sucht Nikodemus Jesus auf, um zur Erkenntnis seiner Person zu gelangen. Die Antwort Jesu mag für Nikodemus überraschend sein:

- | | |
|--|--|
| 3a Jesus antwortete | 5a Jesus antwortete: |
| b und sprach zu ihm: | b ‘Amen, amen ich sage dir, |
| c ‘Amen, amen ich sage dir, | c wenn jemand nicht aus Wasser und Geist |
| d wenn jemand nicht von neuem geboren | geboren wird, |
| wird, | d vermag er nicht in das Reich Gottes |
| e vermag er nicht das Reich Gottes zu | hineinzukommen. |
| sehen.’ | 6a Was aus dem Fleisch geboren ist, |
| 4a Nikodemus spricht zu ihm: | b Fleisch ist es; |
| b ‘Wie kann ein Mensch geboren werden, | c und was aus dem Geist geboren ist, |
| c wenn er alt ist? | d Geist ist es. |
| d Kann er etwa zum zweiten Mal in den | 7a Wundere dich nicht, |
| Leib seiner Mutter hineingehen | b dass ich dir sage: |
| e und geboren werden?’ | c Ihr müsst von neuem geboren werden.’ |

Wie beim Blindgeborenen scheint es sich also auch bei Nikodemus um eine Art ‘Geburtsfehler’ zu handeln; um eine Lebenssituation, die als ‘*Finsternis*’ zu bezeichnen ist und die einen grundlegenden, ja den grundlegendsten Neubeginn verlangt, im Bild gesprochen – eine ‘*neue Geburt*’. Diese neue Geburt wird eine ‘Geburt aus Wasser und Geist’ sein, und sie wird die Erkenntnis des Reiches Gottes mit sich bringen.

nesevangelium, 304 und 309-311. Eine Auflistung vergleichbarer Momente zwischen Joh 5 und Joh 9 aus synchroner Sicht bietet: CULPEPPER, A.: *Anatomy*, 139-140. Er nennt insgesamt 11 parallele Momente und fasst zusammen: „The story of the blind man is told in much more detail and the sequence of the features is not always the same, but cumulatively they demonstrate the extent to which the blind man serves as counterpart and contrast to the lame man.” (140).

¹⁰ Vgl. SCHENKE, L.: *Johannes*, 183.

Ein zweiter Textabschnitt aus dem JohEv, der ausdrücklich vom *Ende der Finsternis* spricht und eine *‘neue Geburt’* in Aussicht stellt, ist der *Prolog* in Joh 1:

- | | |
|--|--|
| 1a Im Anfang war das Wort (Er), | 9a Er war das wahre Licht, |
| b und das Wort war bei Gott, | b das erleuchtet jeden Menschen, |
| c und Gott war das Wort. | c kommend in die Welt. |
| 2a Dieser war im Anfang bei Gott. | 12a So viele ihn aber aufnahmen, |
| 3a Alles ist durch ihn geworden, | b ihnen gab er die Vollmacht, Kinder |
| b und ohne ihn wurde nicht eines, | Gottes zu werden, |
| c das geworden ist. | c den Glaubenden an seinen Namen, |
| 4a In ihm war Leben, | 13a die nicht aus Blut und nicht aus dem |
| b und das Leben war das Licht der | Willen des Fleisches und nicht aus dem |
| Menschen. | Willen des Mannes, sondern aus Gott |
| 5a Und das Licht leuchtet in der Finsternis, | geboren sind. |
| b und die Finsternis hat es nicht | |
| überwältigt. | |

Unübersehbar schließt der Beginn des JohEv an den größtmöglichen Kontext nicht nur der biblischen Schriften, sondern des Lebens und der Welt überhaupt an: die Schöpfung. Wie der erste Schöpfungsbericht beginnt der Prolog mit dem legendären ‘im Anfang’. Damit wird der Anfang nicht als Ausgangspunkt verstehbar, sondern als der uranfängliche Zustand der sogenannten Präexistenz, des allem Anfang voraus liegenden Seins Gottes (in Gen 1,1) bzw. des ewigen Seins des Logos bei Gott, das in Joh 1,1a-2a entfaltet wird.¹¹ Aus diesem Sein des Logos bei Gott, (das als Einheit zwischen Gott und dem Logos aufgefasst ist), geht die Schöpfung hervor (vgl. 3a-c). Der Logos ist somit „die nach außen gewandte Seite Gottes“, „der sich offenbarmachende Gott.“¹² Die Schöpfung als Äußerung Gottes im Logos hat aber eine ganz bestimmte Qualität – sie hat es sozusagen „in sich“¹³. Sie ist *Leben* und *Licht*: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (4,a-b)¹⁴. Und von diesem ‚Lebenslicht‘, mit dem das einzigartige Dasein,

¹¹ Vgl. SCHENKE, L.: *Johannes*, 24-25.

¹² SCHENKE, L.: *Johannes*, 25. Vgl. dazu auch: SCHWANKL, O.: *Licht und Finsternis*, 87: „Nach dem Prinzip kommt jetzt die Genese, nach der Präexistenz die Schöpfung in den Blick.“

¹³ SCHWANKL, O.: *Licht und Finsternis*, 88.

¹⁴ Vgl.: SCHWANKL, O.: *Licht und Finsternis*, 89: „Auf jeden Fall treten die Begriffe Licht und Leben eng zusammen. ... Durch das Licht wird das Leben noch einmal qualifiziert. Das Licht ist also ein Sondermodus des Lebens; ist ‘Leben mit Niveau’, qualifiziertes Leben. ... Das Leben ist ursprünglich, von seiner Grundlegung her, nicht dumpf, dubios und dunkel, sondern ‘Licht’; es ist offenbar, klar und hell; es tritt und liegt zutage.“

die Lebensqualität des Logos beschrieben ist, heißt es, dass es *in der Finsternis leuchtet* (φαίνει vgl. 5a). Die veräußerte Einheit des Logos mit Gott ist also aufzufassen als das *Licht des Schöpfungsmorgens in der chaotischen Finsternis* (vgl. Gen 1,2-3). „Das in der Schöpfung zu-Tage-tretende Lebenslicht (V. 4) wird in V. 5 christologisch enggeführt und zentriert. Das Licht scheint vom Moment der Inkarnation an in Jesus, und zwar bleibend in der jeweiligen Gegenwart – daher das Präsens φαίνει.“¹⁵ Die Menschwerdung Jesu, die Inkarnation des ewigen Seins des Logos beim Vater ist in der Darstellung des Johannesprologs also charakterisiert als neue Schöpfung.

Doch dieses Schöpfungsereignis soll nicht auf die Person Jesu beschränkt bleiben, denn das ‘wahre Licht kam in die Welt, um jeden Menschen zu erleuchten’ (vgl. 9a-c). Für jeden Menschen soll diese ‚*Neuschöpfung*‘ geschehen. Jeder soll sich durch die Begegnung mit Jesus neu als *Geschöpf Gottes* begreifen, dessen Dasein jene Lebensqualität Jesu widerspiegelt. Doch dies geschieht nicht einfach vom Himmel her, sondern denen, die sich auf die Person Jesu einlassen, wird das Vermögen zuteil, ‘Kinder Gottes’ zu werden. Ihr Leben erneuert sich von Grund auf – vergleichbar mit einer neuen Geburt (vgl. 12a-13a) bzw. einer ‘neuen Geburt aus Wasser und Geist’ nach Joh 3,5-7. „Der Glaube nämlich ist die Geburt aus Gott, durch die leibliche Menschen zu ‘Kindern Gottes’ werden.“¹⁶

Somit schließt sich ein erster Kreis. Eine neue Lebensqualität, die das (Lebens)-Licht und damit das Ende der Finsternis bzw. der ‘Blindheit von Geburt an’ mit sich bringt, ist nur von einer ‘neuen Geburt’ zu erwarten; einer ‘neuen Geburt aus Wasser und Geist’, die im Sinne einer Neuschöpfung zu verstehen ist.

3.1.2 Jesus als Offenbarer des Schöpfergottes

Dass das Zeichen der Heilung des Blindgeborenen in seiner ganzen Bedeutungsfülle in diesem Kontext steht, macht der Deutungsrahmen deutlich, der in Form einer Jüngerbelehrung dem Tun Jesu vorangestellt ist (vgl. Teil I/A: Jesus und die Jünger 9,1a-5b).

Ausgangspunkt dafür ist die Frage der Jünger nach der Ursache der Blindheit in Vers 2a-e: „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?“ Diese kasuistische Frage hat unterschiedliche Funktionen. Einmal thematisiert sie die Problematik des *jüdischen Vergeltungsdogmas*, das einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde sieht. Ob diese Frage eine aktuelle Auseinandersetzung des jo-

¹⁵ SCHWANKL, O.: *Metaphorik*, 143.

¹⁶ SCHENKE, L.: *Johannes*, 30.

hanneischen Leser- bzw. Hörerkreises widerspiegelt¹⁷, oder ob Jesu Ablehnung des jüdischen Vergeltungsdogmas im Vordergrund steht¹⁸, kann hier nicht diskutiert werden.¹⁹ Eine weitere Funktion der Jüngerfrage ist die, Jesus zu Wort kommen zu lassen, ihm sozusagen einen *Anknüpfungspunkt* zu bieten.²⁰ Diesen greift Jesus in seiner Antwort zunächst auch auf (vgl. 9,3b). Dann führt er die Jünger (bzw. Leser/Hörer) allerdings weiter und zwar heraus aus der Enge der Kasuistik auf die Ebene der Lebenswirklichkeit des Vom-Vater-Gesandten:

- 3a Jesus antwortete:
 b Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern,
 c sondern dass offenbar werden die Werke des Gottes an ihm.
 4a Wir müssen wirken die Werke des Mich-gesandt-Habenden,
 b solange es Tag ist.
 c Es kommt die Nacht,
 d da keiner vermag zu wirken.
 5a Solange in der Welt ich bin,
 b Licht bin ich der Welt.

Das Entscheidende ist, dass am Blindgeborenen 'die Werke Gottes' (τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ) offenbar werden sollen. Mehr als um die Tatsache der Heilung geht es Jesus also darum, die himmlische Dimension seiner Sendung zu verdeutlichen. Die Frage der Jünger, die in irdischen Kategorien denken, greift da viel zu kurz.²¹ Die Generalisierung, die sich mit dieser Antwort Jesu verbindet, „hebt die einfache Wundererzählung auf ein grundsätzliches Reflektionsniveau“²². Damit wird das folgende Tun zur *Zeichenhandlung*, der über das aktuelle Ereignis hinaus theologische Bedeutung zukommt.

Nach 9,4a ist es das Ziel der Sendung Jesu als des Gesandten, die Werke Gottes zu tun – und zwar „solange es Tag ist“ (9,4b). Auf der Ebene des faktischen Geschehens ist mit dem Bild von *Tag und Nacht* eine *zeitliche Begrenzung* eingeführt, die sich auf die Lebenszeit Jesu bezieht. So wie dem Tag die Nacht folgt, ist auch die Zeit des irdischen Lebens Jesu begrenzt. „Der ‘Tag’ ist die von Gott gegebene Zeit seines irdischen Wirkens.“²³

¹⁷ Vgl. WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 352: „Mit ihr (der Frage der Schüler) wird – im Zusammenhang mit der Erwähnung von Blindheit – für die Leser- und Hörerschaft ein bedeutungsvolles Signal gegeben, das auf die grundlegende Auseinandersetzung in ihrer eigenen Zeit verweist.“

¹⁸ Vgl. SCHENKE, L.: *Johannes*, 183-184.

¹⁹ Ausführlich dazu: WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 352-354; HASITSCHKA, M.: *Befreiung*, 285-286.

²⁰ Jüngerfragen in dieser Funktion finden mehrfach im JohEv; vgl. z. B. Joh 13,36; 14,8.22.

²¹ Vgl.: BECKER, J.: *Evangelium des Johannes*, 318.

²² BUSSE, U.: *Metaphorik*, 124.

²³ HASITSCHKA, M.: *Befreiung*, 288; vgl. auch: BUSSE, U.: *Metaphorik*, 145; SCHENKE, L.: *Johannes*, 184; WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 355.

In 9,5a-b ist mit der metaphorischen Erweiterung auf das 'Licht' allerdings wiederum ein größerer Bedeutungshorizont angesprochen. Denn gegenüber dem 'Tag', der einen begrenzten Zeitraum meint, ist beim 'Licht', wie schon in Joh 1,4, an die besondere Lebensqualität der 'schöpferischen' Äußerung Gottes im fleischgewordenen Logos zu denken; an „die göttliche Machtfülle, die Jesus gegeben ist“²⁴. Außerdem ist im 'Licht der Welt' eine Parallele zum 'Licht in der Finsternis', und damit wiederum zum *Licht des Schöpfungsmorgens* zu erkennen. Jesus ist das Licht, das der Welt den Tag bringt. Mit seiner Menschwerdung ereignet sich, im Bild gesprochen, einmal mehr jener singuläre, schöpferische Augenblick, als es Licht wurde am Morgen des ersten Tages.

Es wird also deutlich, dass sich mit dem irdischen Tun Jesu, mit dem 'die Werke Gottes sichtbar bzw. vollendet werden'²⁵, insbesondere das *Offenbarwerden des Schöpfergottes* verbindet.

Auffallend ist der Gebrauch des Plurals ἔμᾱς in 9,4a. Es ist anzunehmen, dass damit die Jünger Jesu einbezogen sind, „weil sie einmal zu Zeugen und Kündern seines Wirkens werden (15,27), Werke wie er vollbringen (14,12) und sein Schicksal teilen sollen (15,20)“²⁶. In diesen Kreis der Jünger wird sich auch der Blindgeborene einreihen.²⁷

Der Deutungsrahmen, der in Joh 9,1a-5b der Blindenheilung vorausgeht, stellt das folgende Ereignis unter ganz bestimmte Vorzeichen. Einmal werden *zwei Ebenen* deutlich, auf denen das Geschehen einzuordnen ist: Die vordergründige, 'irdische' Ebene der faktischen Ereignisse und die größere 'himmlische' Ebene der Offenbarung der Werke Gottes. Beide Ebenen gehören zusammen bzw. gehen zum Teil ineinander über. Klar ist die Zielrichtung: Es geht darum, im 'irdischen' Tun Jesu die 'himmlischen' Werke Gottes zu begreifen, bzw. in seiner Person den von Gott Gesandten, den Menschensohn zu erkennen. Weiters fallen die wiederholten *Anklänge an den ersten Schöpfungsbericht*, sowie das durch den *Blindgeborenen* vorgegebene Thema der *neuen Geburt* auf.

²⁴ HASITSCHKA, M.: *Befreiung*, 288.

²⁵ Vgl. 4,34; 5,36; 17,6. dazu: HASITSCHKA, M.: *Befreiung*, 287.

²⁶ SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*, 306. Vgl. dazu auch: SCHWANKL, O.: *Licht und Finsternis*, 230-231.

²⁷ Der Personenkreis der μαθηταί Jesu ist im JohEv unbestimmt. Neben dem engeren Jüngerkreis (auch als Zwölferkreis bezeichnet), aus dem sieben Jünger namentlich bekannt sind, gibt es auch die Jüngerschaft derer, die zum Glauben an Jesus gekommen sind, wie z. B. die Samaritanerin, der königliche Beamte, Maria und Martha oder eben der Blindgeborene. Vgl.: KOCH, C.: *Abschied*, 24-26.

3.2 Eine ‚schöpferische‘ Zeichenhandlung Jesu

3.2.1 ‘Der das Auge getöpfert hat ...’ (Ps 94,9)

Was im Wort Jesu an die Jünger zur Sprache kam, wird nun konkret. Jesus geht auf den Blinden zu und bedeckt dessen Augen mit Lehm (πηλός), den er zuvor aus Speichel und trockener Erde vom Boden herstellt. Dieses Tun Jesu ist – auch ohne ein Wort an den Blinden – zunächst als Heilungstat erkennbar. Denn der Gebrauch von Speichel als Heilmittel, insbesondere als Augenheilmittel, war in der antiken Volksmedizin weit verbreitet.²⁸ Auch in zwei Wundererzählungen des Mk-Evangeliums ist davon die Rede (vgl. die Heilungen des Taubstummen in 7,31-37 und des Blinden in 8,22-26). Umso auffallender ist die besondere erzählerische Ausgestaltung des Tuns Jesu in Joh 9,6a-c. Zum einen überrascht die ausdrückliche Zubereitung bzw. das Anrühren oder Kneten des so genannten πηλός, also des ‘Lehms’ oder ‘Tons’, zum andern der Gebrauch des Verbs ἐπιχρίω für das Aufstreichen des Lehms auf die Augen des Blinden.

πηλός findet sich im NT nur selten. Neben den fünf (!) Vorkommen in Joh 9,1-38 gebraucht diese Bezeichnung nur noch Paulus in Röm 9,21: „ἢ οὐκ ἔχει ἔξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ...“. πηλός steht hier im Kontext des Töpferhandwerks und bezeichnet den Lehm bzw. Ton als das Material des Töpfers²⁹, oder noch deutlicher den *Lehm/Ton in der Hand des Töpfers*. Denn was in Röm 9,21 unüberhörbar mitklingt, ist der Ausdruck einer bestimmten Beziehung zwischen dem Töpfer und seinem Material, nämlich der ‘Vollmacht’ des Töpfers über den Ton. Dieser Gebrauch von πηλός, den die LXX mehrfach vorgibt (vgl. Jes 29,16; Jes 45,9; Jer 18,6; Weish 15,7-10 u.a.), führt zur Erschaffung des Menschen durch die Hand Gottes: „Bedenke doch, dass du mich wie Ton (πηλός) gestaltest hast!“ (Hiob 10,9). „Wir sind Ton (πηλός), und du bist unser Bildner, und wir sind das Werk deiner Hände“ (Jes 64,7). Das *Schöpfungswirken Gottes* wird hier als Tätigkeit eines Töpfers beschrieben, in dessen Hand der Ton bzw. Lehm Gestalt wird. Unübersehbar ist in dieser bildhaften Ausdrucksweise natürlich die Nähe zu Genesis 2.

Schon mit dem Faktum der ‘Blindheit von Geburt an’, aber auch in den Worten Jesu an die Jünger wurden in Joh 9,1-5 bereits mehrfach Anklänge

²⁸ Vgl. KOLLMANN, B.: *Wundergeschichten*, 79-80; WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 356-357; u.a.

²⁹ Vgl. SCHWARZ, G.: πηλός 202.

an die Schöpfung deutlich. In welcher Weise Joh 9,6 daran anschließt, soll im Weiteren aufgezeigt werden.³⁰

Ein synoptischer Blick auf Gen 2,6a-7c und Joh 9,6a-c zeigt, dass zwischen den beiden Textabschnitten deutliche Parallelen erkennbar sind:

GENESIS 2	JOHANNES 9
6a Und Feuchtigkeit war aufgestiegen von der Erde,	6a Dies gesagt haben, spuckte er auf den Boden
b und sie hatte getränkt die ganze Oberfläche des Erdbodens.	b und er machte Lehm aus der Spucke
7a Und es formte JHWH Gott den Menschen (als/aus) Staub/Lehm vom Erdboden,	c und er salbte ihm den Lehm auf die Augen.
b und er blies in seine Nase Atem des Lebens,	
c und es wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.	

Zunächst bietet jeder der beiden Texte sprachliche Anhaltspunkte, die die *Konnotation zum Tun des Töpfers* herstellen: In Genesis ist es das hebräische יצר, das als ‘töpfern’ zu verstehen ist³¹, sowie das עפר מן־הארמה, das hier nicht den trockenen Staub, sondern den Lehm bzw. das Material des Töpfers bezeichnet.³² In Joh 9,6b findet sich mit der Bezeichnung πηλός für das ‘Gemisch aus Speichel und Erde’ ebenfalls ein Ausdruck aus dem Bereich des Töpferhandwerks, der als solcher bereits eingeführt wurde (s. o.). Weiter lassen sich in den beiden Textabschnitten die Handlungsschritte vergleichen, die jeweils *zwei aufeinander folgende ‘Arbeitsgänge’* des Töpferns beschrei-

³⁰ Meist wird die Erwähnung des Herstellens des Teiges (πηλός) in Joh 9 im Zusammenhang mit dem Sabbat gesehen, der nachträglich (in 9,14a) eingeführt ist. Nach Schabb VII,2 gehört das ‘Kneten’ zu den am Sabbat verbotenen Tätigkeiten. In Joh 9 (ebenso Joh 5) und bei anderen Sabbatheilungen durchbricht Jesus dieses Gesetz. Vgl. SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*, 307; BECKER, J.: *Evangelium*, 317; WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 356. Anders RENGSTORF, K.H.: πηλός, 119: „Das Erscheinen des Wortes an dieser Stelle und in diesem Sinne ..., dazu in der auffälligen Häufung (fünfmal: V 6.11.14.15), legt es nahe, hinter ihm mehr zu finden als nur einen nachdrücklichen Hinweis darauf, dass sich Jesus auch in diesem Falle als frei von den Bindungen des Sabbathgesetzes erwiesen habe, so sehr das hereinspielen mag.“

³¹ Vgl. SCHMIDT, W.H.: יצר, 762; KEEL, O. - SCHROER, S.: *Schöpfung*, 144.
³² Dass עפר nicht notwendig als ‘Staub’ bzw. ‘trockene Erdkrume’ zu verstehen ist, sondern als (Teile von) ‘Erde’ (vgl. 1 Sam 4,2; Jes 47,1 u. a.) oder auch als ‘Mörtel’ bzw. ‘Lehm’ (vgl. Lev 14,41ff) aufgefasst werden kann, wird mehrfach erwähnt. Vgl. etwa WANKE, G.: עפר, 353-356; SEEBASS, H.: *Urgeschichte*, 106; KEEL, O. - SCHROER, S.: *Schöpfung*, 145.

ben: nämlich die Vorbereitung des Materials (Gen 2,6a-b; Joh 9,6a-b) und der Umgang damit (Gen 2,7a-c; Joh 9,6c).

Beide Male geschieht die Vorbereitung des Materials, indem *trockene Erde befeuchtet* wird. Wie in Genesis durch die aufsteigende Feuchtigkeit, so wird bei Johannes durch den Speichel Jesu trockene Erde (vom Boden) befeuchtet und dadurch zu formbarem Lehm.

Anschließend daran ist die Erschaffung des Menschen in Gen 2,7a-c wiederum in zwei Handlungsschritten erzählt. Nach der *Formung der menschlichen Gestalt* durch die Hand Gottes (2,7a) erfolgt deren Belebung durch das *Einhauchen des Atems*. Besondere Bedeutung kommt dabei dem zweiten Handlungsschritt zu. Denn erst das Einhauchen (נָפַח) des Atems (נִשְׁמָה) macht – gegenüber der Erschaffung der Tiere (vgl. Gen 2,19) – das spezifische Wesen des Menschen aus. Nach K. Koch kann dieser ‘Atem’ oder ‘Geist’ als „ein sprachlich sich ausdrückender und deshalb zum Denken befähigender Luftstrom“³³ aufgefasst werden. Man kann darin also das menschliche Bewusstsein sehen, das hier grundgelegt wird und den Menschen zum geistigen, selbst-bewussten Wesen macht.

In Joh 9,6c ist davon die Rede, dass Jesus den Lehm auf die Augen des Blinden ‘salbt’. Der biblische Schriftsteller verwendet hier das Verb ἐπιχρίω, das in der Form im NT nur in dieser Perikope vorkommt (neben 9,6c noch in 9,11e im Rückbezug auf 6c), und dem wohl nicht zuletzt darum besondere Bedeutung beizumessen ist.³⁴ Mit ἐπιχρίω verbindet sich zunächst der konkrete Umgang mit dem Lehm, nämlich das *Auftragen des Lehms auf die Augen* des Blinden, parallel zum ersten Handlungsschritt in Gen 2. Würde es sich dabei allerdings lediglich um ein Auftragen bzw. Salben in einem äußeren, körperlichen Sinn handeln, wäre an Stelle von ἐπιχρίω eigentlich das griechische αλείφω zu erwarten. Denn im NT findet sich für die Salbung des Körpers zu unterschiedlichen Zwecken (zum Wohlbefinden, zur Ehrerweisung gegenüber einem Gast, bei der Totensalbung und auch bei der Ölsalbung der Kranken) normalerweise dieses Verb.³⁵ Demgegenüber ist χρίω im NT ausschließlich im übertragenen Sinn gebraucht für die Salbung durch Gott, mit der sich eine Geistmitteilung verbindet (vgl. z. B. Lk 4,1: „Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὐ εἵνεκεν ἔχρισέν με“).³⁶ Dieser übertragene Gebrauch ist im Wesentlichen durch das AT vorgegeben, wo das hebräische מָשַׁח häufig für die Salbung im juridisch-sakralen Sinn verwendet wird, also für die Priester- und Hohepriestersalbung, sowie insbesondere auch für die Königs-

³³ Zitiert nach: SEEBASS, H.: *Urgeschichte*, 107.

³⁴ Kodex B (und wenige andere) lesen hier: ἐπεθηκεν. Im textkritischen Apparat der 26. Auflage des Nestle-Aland sind für die gewählte Variante folgende Textzeugen angeführt: P^{66,75}, א, A, C, D und andere.

³⁵ Vgl. SCHLIER, H.: *αλείφω*, 230.

³⁶ Vgl. SCHLIER, H.: *αλείφω*, 230; weiters dazu: Apg 4,27; 10,38; 2 Kor 1,21.

salbung.³⁷ Auf diesem Hintergrund erschließt sich nun auch für das ἐπιχρίω in Joh 9,6c eine weitere, übertragene Bedeutung: Mit dem Auftragen des Lehms auf die Augen des Blinden, ist über das konkrete Tun hinaus eine symbolische Salbung durch Gott, eine *Geistübertragung* verbunden. Damit wird ein weiteres Vergleichsmoment mit Gen 2 deutlich: nämlich zwischen der Einhauchung des Atems bzw. Geistes in den menschlichen Körper in Gen 2,7b und der übertragenen Bedeutung der Salbung als Geistmitteilung Gottes in Joh 9,6c.

Die zwei Handlungsschritte in Gen 2,7a-b sind also vergleichbar mit den beiden Verständnisebenen von ἐπιχρίω in Joh 9,6c.

Zwischen den Darstellungen der Erschaffung des Menschen in Gen 2,6-7 und dem Handeln Jesu am Blindgeborenen in Joh 9,6 lassen sich erzählerische Parallelen festhalten.³⁸ Das Tun Jesu könnte also in bewusster Anlehnung an den Schöpfungstext geschildert sein. Wie Gott den Menschen getöpfert und ihn mit Geist belebt hat, 'töpft' Jesus die Augen des Blindgeborenen neu und 'salbt' ihn mit dem Geist Gottes. Ganz im johanneischen Sinn und entsprechend seiner 'Ankündigung' in 9,3-5 erinnert das 'Tun' Jesu an das 'Tun' Gottes bei der Schöpfung, das 'Werk des Gesandten' an das 'Werk des Sendenden'. Dies gilt umso mehr, als bereits in den Psalmen das Schöpfungsmotiv des Töpfers auf ähnliche (symbolische) Weise aufgegriffen wird, wenn es heißt, dass Gott das Auge 'töpft' („... und der das Auge getöpfert hat, er sollte nicht sehen?“ Ps 94,9b), oder die Herzen der Menschen („Er, der allen getöpfert das Herz, er weiß um all ihre Werke“ Ps 33,15), oder sogar die Jahreszeiten („Sommer und Winter, du hast sie getöpfert“ Ps 74,17).³⁹

3.2.2 Neue Geburt aus Wasser und Geist

Dass sich mit diesem 'schöpferischen' Tun Jesu für den Blindgeborenen auch jene neue Geburt verbindet, von der bereits die Rede war (s. o. zu Joh 3,3-7 bzw. Joh 1,12-13), zeigt der zweite Teil der Zeichenhandlung in Joh 9,7a-g:

- 7a Und er sagte zu ihm:
- b Gehe,
- c wasche dich in dem Teich Siloah.
- d Der heißt übersetzt: Gesandter.

³⁷ Vgl. SÄNGER, D.: χρίω, 1166 – 1167; GRUNDMANN, W.: χρίω, 482-491.

³⁸ Kurze Hinweise auf die Parallele von Gen 2,6-7 und Joh 9,6 finden sich bei: DERRETT, J.D.M.: *Miracles*, 71 (77); ders. in: *Joh 9:6*, 4.

³⁹ Vgl. KEEL, O. - SCHROER, S.: *Schöpfung*, 144.

- e Er ging nun hin
- f und er wusch sich
- g und er kam sehend.

Das Auftreten Jesu verlangt Entscheidung. So auch hier. Damit die neue Geburt geschehen kann, ist es notwendig, dass der Blindgeborene seinen 'Stamplatz' verlässt. Wiederum sind bei der Aufforderung Jesu an den Blinden, sich im Teich Siloah zu waschen, zwei Bedeutungsebenen zu unterscheiden. Eine äußere, körperliche ('irdische') Ebene des konkreten Geschehens und eine übertragene ('himmlische') Bedeutungsebene, eben die der neuen Geburt.

Auf der äußeren, körperlichen Ebene erfolgt mit der Waschung im Teich der *zweite Schritt zur Heilung*. Diesmal ist der Blinde selbst aufgefordert, etwas zu tun bzw. zur Heilung beizutragen. Mit dem Teich Siloah ist wahrscheinlich der Teich an der Südspitze des Stadthügels gemeint, in den durch einen Kanal das Wasser der Gichonquelle fließt.⁴⁰ Der Name *השלח* = 'das Entsenden' (von Wasser) bezieht sich ursprünglich auf dieses Zuflusssystem.⁴¹ Auffallend ist, dass im Text nicht erwähnt ist, wie der Blinde zum Teich Siloah gelangt.

Auf der zweiten Bedeutungsebene ist mit dem Waschen im Teich bzw. dem Eintauchen in das Wasser die *Metapher der neuen Geburt* in die Erzählung eingeführt. Der mehrfach erwähnte Vergleich dieser Szene mit der Heilung des Syriers Naaman in 2 Kön 5⁴² verstärkt diesen Eindruck. Auf die Anweisung Elischas hin taucht der aussätzige Naaman siebenmal in den Jordan und geht nicht nur als geheilter, sondern als neuer Mensch daraus hervor: „Und er (Naaman) stieg hinab, und er tauchte in den Jordan siebenmal, nach dem Wort des Gottesmannes und es kehrte zurück sein Fleisch, wie das Fleisch des jungen Knaben, und er wurde rein“ (2 Kön 5,14). Was hier geschieht ist mehr als Heilung, es ist eine neue Geburt – 'das Fleisch des Knaben kehrt zurück'. Ganz ähnlich 'taucht' der Blindgeborene auf das Wort Jesu hin *in das Wasser des Siloah* und geht mit neuen Augen, als neuer Mensch daraus hervor.⁴³ Wie sich später im Zuge des Verhörs der Eltern des Blindgeborenen zeigen wird, schließt diese neue Geburt in gewisser Weise

⁴⁰ Vgl. WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 357-358.

⁴¹ Vgl. WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 357-358, bes. Anm. 289, 290; SCHNACKENBURG, R.: *Johannes*, 308.

⁴² Vgl. WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 357; SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*, 308 u.a.

⁴³ Vgl. dazu SCHWANKL, O.: *Licht und Finsternis*, 224, Anm. 7: „Die Blindenheilung lässt sich ... auch als Umsetzung und Inszenierung des Spruches von der Neu- oder Wiedergeburt lesen.“ Der Autor sieht als Vergleichsmoment allerdings nur das Eintauchen im Teich Siloah und daher nur die Geburt aus Wasser: „Die Umwandlung geschieht gemäß 3,5 'aus Wasser' (vgl. 9,7).“

auch eine neue Elternschaft mit ein. Das Verlassen des ‘Stammplatzes’ kann sich also durchaus auch auf die ‘Abstammung’ beziehen (vgl. 4. 2).

Doch die neue Geburt ist nach Joh 3,5 eine Geburt aus *Wasser und Geist*. Der Waschung im Teich Siloah muss also noch eine weitere Bedeutung zukommen. Eine solche ist im Text selbst, nämlich in Joh 9,7d angedeutet mit dem Hinweis: ὁ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος. Der Erzähler übersetzt hier ‘Siloah’ mit ‘der Gesandte’.⁴⁴ Der Teich Siloah steht demnach für Jesus selbst, für Jesus als den ‘Gesandten des Vaters’. Die Aufforderung, sich im Siloah zu waschen, heißt damit streng genommen eigentlich: sich im Gesandten, *in Jesus zu waschen*; in ihn einzutauchen.⁴⁵ Dieser aufs erste etwas abwegige Gedanke wird im Blick auf die Fußwaschung in Joh 13 konkreter. Auch hier geht es um ein Waschen, das bei genauerem Hinsehen symbolisch zu verstehen ist. Im Dialog mit Simon Petrus wird die Bedeutung des Zeichens der Fußwaschung von Jesus her klar: Auf die Weigerung des Petrus, sich von ihm die Füße waschen zu lassen, antwortet Jesus mit den Worten: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir“ (Joh 13,8). D. h. durch die Fußwaschung erhalten die Jünger ‘Anteil an der Person Jesu’. Sie werden eingetaucht und damit hineingenommen in seine Lebenswirklichkeit; in die Lebenswirklichkeit und die Lebensqualität des Sohnes, bzw. des Gesandten des Vaters.⁴⁶ In diesem Sinn kann wohl auch die Aufforderung Jesu in Joh 9,7d als ‘wasch dich im Gesandten’ verstanden werden. Es geht um ein *Eintauchen in die Lebenswirklichkeit Jesu*. Oder anders gesagt: Es geht darum, durch das Anteil-Erhalten an der Lebenswirklichkeit Jesu, so wie er selbst Kind Gottes zu werden. Und diese ‘neue Geburt’ ist nach Joh 1,12-13 anders als das bisherige Geboren-Werden, eine Geburt aus Geist: „So viele ihn aber aufnahmen, ihnen gab er die Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, den Glaubenden an seinen Namen, die nicht aus dem Blut und nicht aus dem Willen des Fleisches, und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind.“

Für die Zeichenhandlung Jesu am Blindgeborenen in Joh 9,6-7 wurden also insbesondere zwei Anknüpfungspunkte deutlich: die *Erschaffung des Menschen in Gen 2* und die *neue Geburt aus Wasser und Geist*, die bereits in Joh 1 und 3 als Voraussetzung für das Erkennen der Person Jesu genannt ist. Dieser Befund schließt sich an die Beobachtungen zum Deutungsrahmen an. Jesus, dessen Menschwerdung vergleichbar ist mit dem Licht des Schöp-

⁴⁴ „Diese Bedeutung ergibt sich aus dem Konsonantenbestand des hebräischen Wortes durch eine andere Vokalisierung“ WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 358.

⁴⁵ Vgl.: REIM, G.: *Joh 9*, 251: „Für den Evangelisten geschieht die eigentliche Waschung, die die Blindheit wegnimmt, also nicht in Wasser, sondern in Jesus ...“ (Der Autor sieht in der Erwähnung des Siloah eine christologisch zu deutende Ergänzung des Evangelisten (vgl. ebd. 247).

⁴⁶ Vgl.: KOCH, C.: *Abschied*, 236-240, bes. 238.

fungsmorgens, das der Welt und der Menschheit den Tag bringt, holt den Blindgeborenen sozusagen hinein in sein Licht. Dies geschieht zum einen mit der 'Erschaffung' neuer Augen; dies geschieht aber auch durch die 'neue Geburt', die der Blindgeborene im Eintauchen in die Lebenswirklichkeit Jesu erfährt. Der neue Mensch aber erkennt in Jesus den Menschensohn und tritt ein in die Jüngerschaft.

3.3 Als Jünger in den Spuren Jesu

Nach dem Abschnitt der Verhöre des Blindgeborenen und seiner Eltern als Zeugen durch die jüdischen Autoritäten und dessen Ausstoßung aus der Synagoge (vgl. 9,34e), kommt es nochmals zur Begegnung zwischen dem Blindgeborenen und Jesus (vgl. Teil III: Sehen und Glauben 9,35a-38d). Wie in Joh 5,14 heißt es, dass Jesus den Geheilten 'findet' (καὶ εὗρων αὐτὸν 9,35c). Doch anders als bei der Begegnung mit dem ehemals Gelähmten in Joh 5, bei der die Heilung also solche ganz im Vordergrund bleibt, geht es für den Blindgeborenen noch um einen Schritt weiter. Weniger die Heilung, als viel mehr die Frage nach der Person Jesu steht hier im Mittelpunkt und damit auch die Frage nach der Nachfolge als Jünger.⁴⁷ Die Jüngerschaft des Blindgeborenen hat sich schon im Verlauf der Verhöre abgezeichnet. Mit seiner Frage an die Pharisäer: „Wollt auch ihr seine Jünger werden?“ in 9,27e deklariert er sich bereits ein erstes Mal. Aber Jüngersein baut nicht nur auf das körperliche Geheilt-Werden. Zum Jüngersein gehört fundamental das Erkennen der Person Jesu, bzw. das *Erkennen des Menschen Jesus als 'Ort' der Gegenwart Gottes* (= der Menschensohn⁴⁸). Zum Menschensohn aber gehört eine zweifache Erhöhung: der Weg zum Vater und das Kreuz.⁴⁹ Und auch Jüngerschaft heißt beides: Lebensgemeinschaft und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus.

⁴⁷ Vgl. WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 370; ähnlich: MÜLLER, M.: *Have you Faith in the Son of Man?*, 293-294.

⁴⁸ Der Titel 'Menschensohn' ist hier besonders mit der 'himmlischen Existenz' Jesu verbunden und meint Jesus als den, der von Gott gekommen ist und zu Gott zurückkehrt. Vgl. SCHENKE, L.: *Johannes*, 188.

⁴⁹ Dazu auch WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 370, Anm. 331: Menschensohn kann an dieser Stelle verstanden werden als „eine 'umfassende Glaubensformel', die Person und Geschick Jesu in einem Begriff zusammenfasst.“

3.3.1 'Du hast ihn gesehen' – Jüngerschaft als Lebensgemeinschaft

Die langen Verhöre der jüdischen Autoritäten, die theologischen Fragen der Pharisäer, sowie das zunehmende Begreifen des Blindgeborenen (vgl. dazu Punkt 4) machen klar: Die Person Jesu kann nicht durch äußere Ereignisse allein, ja nicht einmal durch die Heilung eines von Geburt an Blinden in der ganzen Fülle begriffen werden. Um den Menschensohn zu erkennen, ist es unverzichtbar, tiefer 'einzutauchen':

- 35a Jesus hörte,
 - b dass sie ihn hinausgeworfen hatten.
 - c Und ihn findend sagte er:
 - d Glaubst du an den Menschensohn?
- 36a Jener antwortete:
 - b und sagte:
 - c Und wer ist es,
 - d Herr,
 - e damit ich an ihn glaube?
- 37a Jesus antwortete ihm:
 - b Du hast ihn gesehen. (Καὶ ἑώρακας αὐτόν)
 - c Der Sprechende mit dir –
 - d jener ist es.

Das Schlüsselwort in dieser Szene ist die Antwort Jesu auf die Frage des Blindgeborenen nach dem Menschensohn, insbesondere das ἑώρακας αὐτόν. Auf der wörtlichen Ebene des Erzählkontextes fragt man sich, wann denn der Blindgeborene Jesus gesehen haben soll. Genau genommen ist er Jesus bisher nämlich nur als Blinder begegnet. Denn als der Blindgeborene sehend vom Teich Siloah zurückkehrt, hat Jesus den Ort am Eingang des Tempels bereits verlassen (vgl. 9,7 bzw. 9,12).⁵⁰ Die Deutung: „Du hast ihn doch gesehen; der mit dir redet, der ist es“, die K. Wengst vorschlägt,⁵¹ scheint daher nicht allzu schlüssig. Auch die Versuche, das rätselhafte Wort Jesu über die gebrauchte Perfektform zu erklären, im Sinne von: 'Du hast ihn erblickt und siehst ihn nun', überzeugt nicht wirklich.⁵²

Vielmehr scheint sich Jesus hier auf eine Begegnung und ein 'Gesehen-Haben' anderer Art zu beziehen. Und da legt sich die Waschung im Teich Siloah nahe – verstanden als Waschung 'im Gesandten', als das Eintauchen in die Lebenswirklichkeit Jesu. Es könnte dieses Begegnungsmoment sein,

⁵⁰ Dies beobachtet auch MÜLLER, M.: *Have you Faith in the Son of Man?*, 292: „A man born blind is cured by Jesus on a Sabbath in such a way that he does not see his benefactor, although he knows his name.“

⁵¹ WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 370.

⁵² So SCHENKE, L.: *Johannes*, 188; SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*, 322.

das Jesus hier anspricht und dem Blindgeborenen damit erst ins Bewusstsein bringt. Ein inneres Sehen also, das auf die äußere Begegnung und Berührung Jesu am Eingang des Tempels folgt; ein neues Sehen mit inneren Augen, welche durch die Geburt aus Wasser und Geist geöffnet sind.

Die neue Geburt, die die 'Augen des Herzens' öffnet, führt den Blindgeborenen ganz konkret in die Nachfolge als Jünger. Die beiden Bedeutungsebenen der johanneischen Darstellung, die schon mehrfach zu unterscheiden waren, finden sich hier unmittelbar nebeneinander. *Das innere Sehen* („Du hast ihn gesehen“ 37b) und *das äußere Wahrnehmen der Person Jesu* („Der Sprechende mit dir – jener ist es“ 37c-d) *gehören zusammen* – das macht das Erkennen des Menschensohnes aus. Und hier beginnt für den Blindgeborenen die Jüngerschaft. Hineingenommen in die Lebenswirklichkeit Jesu und mit dieser bleibend verbunden (vgl. die Perfektform von ἑώρακας αὐτόν), gilt es die göttliche Wirklichkeit zu erkennen, in dem, der vor ihm steht, und dem nachzufolgen, dessen Stimme er hört.

3.3.2 'Jesus hörte, dass sie ihn hinausgeworfen hatten' – Jüngerschaft als Schicksalsgemeinschaft

Die Fußspuren Jesu führen zum Vater, doch der Weg geht nicht am Kreuz vorbei. Auch diese Seite der Nachfolge, die Schicksalsgemeinschaft mit Jesus, zeichnet sich für den Blindgeborenen bereits ab. Wie Jesus schon am Beginn von Joh 9, ist auch der Blindgeborene nach seiner Heilung den massiven Anfeindungen durch die jüdischen Autoritäten und Pharisäer ausgeliefert. Die Auseinandersetzungen führen dazu, dass er 'hinausgeworfen' (ἐκβάλλειν ἔξω) wird. Zunächst aus dem Kreis der Anwesenden und aus dem Verhandlungsraum, im Weiteren aber wohl auch aus der Synagoge, wie dies ja in Vers 22 schon als Befürchtung der Eltern formuliert wurde.⁵³ Zwar nicht wörtlich aber situativ vergleichbar scheint hier die Erwähnung, dass Jesus den Tempel verlässt, bzw. aufgrund der Bedrohung verlassen muss, in Joh 8,59 (ἐξέρχομαι): eine atmosphärische Voraussetzung für die Erzählung, auf die bereits hingewiesen wurde (vgl. 2.1).

⁵³ ἐκβάλλειν ist hier doppelsinnig gebraucht. „Das Hinauswerfen aus dem Verhandlungsraum deutet zugleich auch das Ausstoßen aus der jüdischen Glaubensgemeinschaft an“ (SCHNAK-KENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*, 320).

4 BLINDE WERDEN SEHENDE UND SEHENDE WERDEN BLINDE

Am Ende steht noch der Blick auf Teil II, ‘Verhöre und Zeugen’ in 9,8a-34e. Es soll dabei darum gehen, die groben Linien des Gesprächsverlaufs aufzuzeigen, die besonders unter einer zweifachen Perspektive nachgezeichnet werden: Im Blick auf die schrittweise Entwicklung des Blindgeborenen vom Blinden zum Sehenden bzw. Erkennenden, und aus der Sichtweise der jüdischen Autoritäten und Pharisäer, die sich zunehmend festlegen und von Sehenden immer mehr zu Blinden bzw. Verblendeten werden.⁵⁴

4.1 Die Stationen der Verhöre

Stationen der Verhöre	Themen der Verhöre
9,8a-12d <i>1. Verhör des Blindgeborenen durch die Nachbarn</i>	<ul style="list-style-type: none"> • die Person des Blindgeborenen • das Ereignis • die Person Jesu
9,13a-17e [9,14a-c Einschub: Sabbat] <i>2. Verhör des Blindgeborenen durch die jüdischen Autoritäten (Pharisäer)</i>	<ul style="list-style-type: none"> • das Ereignis (am Sabbat) • die Person Jesu
9,18a-23c [9,22a-23c Einschub: Die Furcht der Eltern vor den jüdischen Autoritäten] <i>Verhör der Eltern als Zeugen</i>	<ul style="list-style-type: none"> • die Person des Blindgeborenen • das Ereignis (die Person Jesu)
9,24a-34e <i>3. Verhör des Blindgeborenen durch die jüdischen Autoritäten</i>	<ul style="list-style-type: none"> • die Person des Blindgeborenen • das Ereignis • die Person Jesu

Eine erste Übersicht macht deutlich, dass es vier Verhöre sind, in denen vor allem drei Themen zur Sprache kommen: die Person des Blindgeborenen, das Ereignis der Heilung und die Person Jesu.⁵⁵ Die beiden zuletzt genannten Themen, das Ereignis der Heilung und die Frage nach der Person Jesu, hängen eng zusammen bzw. sind z. T. ineinander verwoben, sodass diese in der weiteren Analyse als ein Themenkreis betrachtet werden. Es geht nun darum, nachzuvollziehen, inwiefern eine Veränderung oder eine Entwicklung bei den Dialogpartnern im Hinblick auf diese Themen zu beobachten ist. Dem wird in zwei Schritten nachgegangen (vgl. 4.2 und 4.3). Aufgrund

⁵⁴ Vgl. BUSSE, U.: *Metaphorik*, 128.

⁵⁵ Ähnlich bei: HASITSCHKA, M.: *Befreiung*, 294.

der unterschiedlichen Personenkonstellation wird das Verhör der Eltern jeweils am Ende angeführt.

4.2 Die Person des Blindgeborenen

1. Verhör des Bildgeborenen:	
Fragen der Nachbarn:	Antworten des Blindgeborenen:
8d Ist dieser nicht <i>der Sitzende und Bettelnde</i> ?	9e Jener sagte: f Ich bin es.
9a Einige sagten: b Dieser ist es. c Andere sagten: d Nein, sondern ihm ähnlich ist er.	

2. Verhör des Blindgeborenen:	
Fragen der Pharisäer:	Antworten des Blindgeborenen:
13a Sie führten ihn zu den Pharisäern, b den vormals Blinden.	

3. Verhör des Blindgeborenen:	
Fragen der jüdischen Autoritäten:	Antworten des Blindgeborenen:
26a Sie sagten nun zu ihm: b Was hat er dir getan? c Wie hat geöffnet er dir die Augen?	27e <i>Wollt ihr etwa auch seine Jünger werden?</i>
28a Und sie schmähten ihn b und sagten: c <i>Du bist Jünger von jenem,</i> d wir aber sind des Mose Jünger.	
29a ... c von diesem aber <i>wissen wir nicht</i> d woher er ist.	30a <i>Der Mensch antwortete</i> b <i>und sagte zu ihnen:</i> c Darin ist gerade das Erstaunliche, d dass ihr nicht wisst, e woher er ist, f und er hat geöffnet mir die Augen.
34a Sie antworteten: b Ganz in Sünden bist du geboren c <i>und du belehrst uns?</i>	31a <i>Wir wissen ...</i>

Verhör der Eltern:	
Fragen der jüdischen Autoritäten:	Antworten der Eltern:
19a Und sie fragten sie (die Eltern) sagend:	20a Es antworteten nun seine Eltern und sagten:
b Ist dieser euer Sohn,	b Wir wissen, dass <i>dieser unser Sohn</i> ist,
...	c und dass er blind geboren wurde.
	...
	21e Ihn selbst fragt,
	f <i>er ist erwachsen</i> ,
	g er soll selbst über sich reden.

Was die Person des Blindgeborenen betrifft, ist vor allem das dritte Verhör aufschlussreich. Denn erst hier tritt der Blindgeborene als *eigenständige Person* hervor. Vom Gegenstand einer theologischen Diskussion im ersten und zweiten Verhör ('der Sitzende und Bettelnde') wird er hier zum Gesprächspartner, der nicht mehr nur Rede und Antwort steht, sondern die jüdischen Autoritäten mit einer eigenen Position konfrontiert.⁵⁶ Diese Entwicklung ist im Text direkt und indirekt nachvollziehbar: direkt, indem seine Person in Vers 28c ausdrücklich zur Sprache kommt; indirekt, indem er als erzählte Person wesentlich stärker hervortritt. Letzteres wird im Dialog auch daran deutlich, dass der Blindgeborene in 9,30a-b zum ersten Mal in der Perikope von sich aus das Wort ergreift. Außerdem wird er in dieser Redeeinleitung nicht mehr als 'der Blindgeborene' bzw. 'er' bezeichnet, sondern als 'der Mensch', was an die Erneuerung seiner Identität und damit auch seines Selbstbewusstseins anschließt.

Zusätzlich verstärkt die typisch johanneische, *dramatische Ironie*⁵⁷ in den Repliken des Blindgeborenen den Eindruck eines mit großer, innerer Sicherheit auftretenden Dialogpartners. „With biting irony he asks the authorities if they too want to become disciples of Jesus“⁵⁸ (Vgl. 9,27e). Im Weiteren führt die Ironie fast zu einer Art Rollentausch. Der Blindgeborene, der bisher verhört wurde, wird in gewisser Weise zum 'Lehrer' der jüdischen Autoritäten, die ihr Nicht-Wissen zugeben müssen (vgl.: 9,29a-33b; bes. 9,29c-d). Der Gebrauch der ersten Person Plural in der Replik des Blindgeborenen in

⁵⁶ Vgl. RESSEGUIE, J.L.: *John 9*, 119: „In the opening scene the blind man appeared more as an object to settle a theological discussion than as a person in his own right. ... This scene (gemeint ist das dritte Verhör), however, marks the development of the healed man as a person in his own right“.

⁵⁷ Vgl. DODD, C.H.: *Interpretation*, 357, der Joh 9 beschreibt als „rich in the tragic irony of which the evangelist is master“.

⁵⁸ RESSEGUIE, J.L.: *John 9*, 119; ähnlich bei: DERRETT, J.D.M.: *Miracles*, 72.

9,31a („Wir wissen, ...“), sowie die letzte Antwort der Verhörenden („... und du belehrst uns?“ 9,34c) unterstreicht diese neue, autoritative Rolle.⁵⁹

Das Verhör der Eltern führt, was den Blindgeborenen betrifft, zurück zum Thema des neuen Menschen und der neuen Geburt. Der Gesprächsverlauf vermittelt den Schritt vom ‘Sohn der Eltern’ (9,20a-c) zum erwachsenen, selbständigen Menschen (9,21e-g), für den die Eltern nicht mehr sprechen können. Mit dem Neu-Werden des Menschen und der neuen Geburt aus Wasser und Geist verbindet sich also auch eine Art *neue Elternschaft*. Nicht mehr die leiblichen Eltern sind die maßgebliche Instanz, sondern ‘der Vater’ bzw. Jesus, dem der neue Mensch ‘gegeben’ ist (vgl.: Joh 17,2).

4.3 Die Person Jesu und das Ereignis der Heilung

1. Verhör des Bildgeborenen:	
Fragen der Nachbarn:	Antworten des Blindgeborenen:
10a Sie sagten nun zu ihm: b Wie wurden geöffnet dir die Augen?	11a Jener antwortete b <i>Der Mensch,</i> c <i>der genannt wird: Jesus</i> [Antwort I'] d machte Lehm e und salbte mir die Augen f und er sagte zu mir: g ‚Geh zum Siloah h und wasche dich.‘ i Ich ging nun hin j und wusch mich, k wieder sehend wurde ich. [Antwort I]
2. Verhör des Blindgeborenen:	
Fragen der Pharisäer:	Antworten des Blindgeborenen:
15b Wieder nun fragten ihn auch die Pharisäer b wie er wieder sehend geworden war. 16a Da sagten <i>einige</i> von den Pharisäern: b Nicht ist dieser von Gott, der Mensch,	15c Der aber sagte zu ihnen: d Lehm legte er mir auf die Augen e und ich wusch mich f und ich sehe. [Antwort II]

⁵⁹ Vgl. ebd. Zum Gebrauch der Ironie in Joh 9 vgl. CULPEPPER, R.A.: *Anatomy*, 175-176.

<p>c weil er den Sabbat nicht wahrnimmt.</p> <p>d Andere aber sagten:</p> <p>e Wie vermag ein sündiger Mensch solche Zeichen zu tun?</p> <p>f Und Spaltung war unter ihnen.</p> <p>17a Wieder sagten sie zu dem Blinden:</p> <p>b Was sagst du über ihn,</p> <p>c weil geöffnet hat er dir die Augen?</p>	<p>17d Der aber sagte:</p> <p>e Er ist ein Prophet.</p> <p>[Antwort II']</p>
---	--

3. Verhör des Blindgeborenen:	
Fragen der jüdischen Autoritäten:	Antworten des Blindgeborenen:
<p>24d ...</p> <p>e Wir wissen,</p> <p>f dass dieser Mensch ein Sünder ist.</p> <p>26a Sie sagten nun zu ihm:</p> <p>b Was hat er dir getan?</p> <p>c Wie hat geöffnet er dir die Augen?</p>	<p>25a Antwortet nun jener:</p> <p>b Ob er ein Sünder ist</p> <p>c weiß ich nicht.</p> <p>...</p> <p>27a Er antwortete ihnen:</p> <p>b Ich habe es euch schon gesagt.</p> <p>[Antwort III']</p> <p>...</p> <p>30b und er sagte zu ihnen:</p> <p>c Darin ist gerade das Erstaunliche,</p> <p>d dass ihr nicht wisst,</p> <p>e woher er ist,</p> <p>f und er hat geöffnet mir die Augen.</p> <p>31 ...</p> <p>32a Seit Ewigkeit hat man nicht gehört,</p> <p>b dass einer die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat.</p> <p>33a Wenn dieser nicht von Gott wäre,</p> <p>[Antwort III']</p> <p>b hätte er nichts tun können.</p>

Verhör der Eltern:	
Fragen der jüdischen Autoritäten:	Antworten der Eltern:
<p>19 ...</p> <p>19e Wie nun sieht er jetzt?</p>	<p>...</p> <p>21a Wie er aber nun sieht,</p> <p>b nicht wissen wir.</p> <p>c Oder wer geöffnet hat ihm die Augen,</p> <p>d wir wissen es nicht.</p>

Was die Fragenden bzw. Verhörenden angeht, sind die Gruppen der Pharisäer und jüdischen Autoritäten als auftretende, erzählte Personen nicht eindeutig identifizierbar. Das erste Verhör wird von den Nachbarn eröffnet, das zweite von den Pharisäern, das dritte, wie auch das Verhör der Eltern, wohl von den 'Juden' bzw. von den jüdischen Autoritäten, wobei in 9,19a und in 9,24a die eröffnenden Redeeinleitungen mit dem Plural-Pronomen 'sie' formuliert sind.⁶⁰ Die Gruppe der jüdischen Autoritäten ist, was die Einschätzung der Person Jesu angeht, zunächst uneins (vgl. 'einige' und 'andere' 9,16a+d), ja gespalten (vgl. 9,16f). Im Verlauf der Verhöre löst sich die Spaltung auf und wird zum kollektiven „*Wir wissen ...*“ (9,24e-f).

Was das Ereignis der Heilung angeht, ist auf der Seite der Fragenden die *Festlegung auf das verbotene Tun Jesu am Sabbat* zu beobachten, das gegenüber der Heilung zunehmend stärker ins Gewicht fällt. Im ersten Verhör ist davon noch nicht die Rede – hier steht noch das Geschehen als solches im Vordergrund. Dies ändert sich im zweiten Verhör durch die Pharisäer. „Die Tatsache der unerhörten Heilung eines Blinden interessiert die Pharisäer nicht, sondern nur das *Wie*, insofern die Heilung am Sabbat geschah und mithin das *Wie* darüber entscheidet, ob ein Sabbatbruch vorliegt oder nicht“⁶¹ (vgl. 26b-c). Denn nicht die Heilung, sondern der Sabbat-Bruch macht Jesus eindeutig zum Sünder und 'nicht von Gott'. „A verdict concerning Jesus' action of healing on the sabbath needs to be reached.“⁶² Dieses gemeinsame Interesse vermag die Spaltung unter den Juden aufzuheben.

Der Fokus der Fragenden konzentriert sich also immer mehr auf diesen einen Punkt, den Sabbat-Bruch. Alles andere tritt mehr und mehr aus ihrem Blickfeld. „So erweisen sich die Pharisäer/Juden als Blinde, als Verblendete, weil sie nicht sehen wollen, was sie sehen“⁶³, nämlich dass ein Blindgeborener geheilt wurde.

Bei den Repliken des Blindgeborenen ist deutlich ein gegenteiliger Trend zu beobachten. Seine geöffneten Augen sehen nicht nur, sondern öffnen sich immer mehr. Ausgangspunkt ist wieder das Ereignis der Heilung, das im ersten Verhör ganz im Vordergrund steht. Doch auch für den Blindgeborenen tritt dieses von Verhör zu Verhör mehr in den Hintergrund. Aber *sein Blick* verengt sich dadurch nicht, sondern *weitet sich auf die Person Jesu hin*, die

⁶⁰ Vgl. BECKER, J.: *Evangelium*, 319. Er fasst sowohl das Verhör der Eltern wie auch das dritte Verhör des Blindgeborenen als ein Verhör durch die Pharisäer auf. Hier wird ausgegangen von den jüdischen Autoritäten als Gesprächspartner. Vgl. dazu Anmerkung 2.

⁶¹ SCHENKE, L.: *Johannes*, 185 (Hervorhebungen des Autors). Die dezidierten Fragen danach, wie die Heilung passiert ist bzw. was genau Jesus getan hat in 9,26a-c, die auf das am Sabbat verbotene Kneten des Teiges abzielen, weisen in die gleiche Richtung.

⁶² RESSEGUIE, J.L.: *John* 9, 118.

⁶³ SCHENKE, L.: *Johannes*, 187 (Hervorhebung des Autors).

stattdessen in die Mitte rückt. Ablesbar ist diese Entwicklung an seinen Antworten. Während die Antwort auf die Frage, wie denn seine Augen geöffnet wurden, im ersten Verhör noch ausführlich und detailliert ist (vgl. 9,11a-k Antwort I), ist sie im zweiten Verhör bereits recht knapp und wesentlich ungenauer (vgl. 9,15c-f Antwort II). Im dritten Verhör schließlich beantwortet der Blinde diese Frage gar nicht mehr (vgl. 9,27b Antwort III). Im Gegenzug tritt die Person Jesu immer deutlicher hervor. Vom: „Mensch, der genannt wird Jesus“ (9,11b-c Antwort I') im ersten Verhör, über: „Er ist ein Prophet“ (9,17e Antwort II') im zweiten, zieht sich die Linie zum Bekenntnis, dass Jesus „von Gott“ ist im dritten Verhör (vgl. 9,32a-33b Antwort III'). Ironischerweise wird der Blindgeborene von den Gegnern Jesu sozusagen dazu angeleitet, über dessen Identität nachzudenken.⁶⁴

Auch für den Blindgeborenen scheint das Ereignis der Heilung nicht das Zentrale zu sein, sondern ein Ausgangspunkt zum Erkennen der Person Jesu. Und im Gegensatz zu den jüdischen Autoritäten, deren enge und festgelegte Sichtweise sie zu der Einsicht führt, dass Jesus ein Sünder ist, öffnet sich ihm sozusagen der Himmel und er erkennt den unendlich größeren Kontext des Tuns Jesu: „Seit Ewigkeit (ἐκ τοῦ αἰῶνος) hat man nicht gehört, dass einer die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat“ (9,32a-b). Damit klingt am Ende des 'Nachdenkprozesses' des Blindgeborenen wieder das Thema der Schöpfung an.⁶⁵ Fast könnte man meinen, dass der Blindgeborene zu ahnen beginnt, dass das, was an ihm geschah, nicht nur seine Augen, sondern den ganzen Menschen betrifft; dass er in der Begegnung mit Jesus gleichsam neu geschaffen wurde. Geschaffen, um Gott zu sehen ...

Zusammenfassend lassen sich im Teil II, Verhöre und Zeugen, zwei gegensätzliche Trends festmachen. Der positiven (Weiter-)Entwicklung des Blindgeborenen, was seine Selbstwerdung, wie auch seine Erkenntnis der Person Jesu angeht, steht die 'Abwärtsbewegung' der jüdischen Autoritäten

⁶⁴ Vgl. BUSSE, U.: *Metaphorik*, 128, der ebenfalls eine schrittweise Entwicklung des Blindgeborenen ortet, die er an den Versen 11, 17 und 33 festmacht.

⁶⁵ Mit dem Ausdruck ἐκ τοῦ αἰῶνος setzt der biblische Schriftsteller am Ende der Verhöre nochmals einen bereits bekannten Akzent. αἰών wird im NT in zweifacher Weise verwendet: Im Sinne von 'von Ewigkeit her' bzw. 'in Ewigkeit' wird es (verbunden mit einer Präposition) zur Bezeichnung der unbegrenzten Vergangenheit oder Zukunft gebraucht. αἰών findet sich aber auch als Ausdruck für einen 'langen, aber begrenzten Zeitraum' im Sinne von 'Weltzeit, Weltdauer, d. h. die durch Schöpfung und Ende begrenzte Zeit'. D. h. αἰών bezeichnet eigentlich beides: die Ewigkeit Gottes und die Zeit der Welt. Vgl. SASSE, H.: αἰών, 198. Es ist also ein Ausdruck, der gewissermaßen die Schnittstelle von Zeit und Ewigkeit meint. Damit knüpft die Formulierung in 9,32a-b nochmals an das Thema der Schöpfung an, das als Hintergrund für die Perikope aufgezeigt wurde. Vielfach wird 9,32a allerdings im Sinne von 'Weltzeit' aufgefasst und als die nochmalige Betonung der Besonderheit der Tat Jesu, die „einmalig ist in der Geschichte“ gesehen. BECKER, J.: *Evangelium*, 321; vgl. auch: WENGST, K.: *Johannesevangelium*, 369; SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*, 319.

gegenüber, die sich zunehmend auf das verbotene Tun Jesu versteifen. Dass sich damit erfüllt, was Jesus in seiner Antwort an die Jünger in 9,3a-5b (Teil I/A) angekündigt hat, nämlich dass am Blindgeborenen 'die Werke Gottes' offenbar werden, zeigt der Vers 9,39a-d. Im Anschluss an die Begegnung mit dem geheilten Blindgeborenen wendet sich Jesus an die jüdischen Autoritäten. 9,39a-d bildet sozusagen den Auftakt für dieses ausführliche Gespräch, das den ganzen weiteren Abschnitt bis 10,18 umfasst. Es handelt sich dabei, ähnlich wie in 9,3a-5b, um ein *Offenbarungswort* Jesu, das sein *Wirken in der Welt* betrifft.⁶⁶ Und interessanterweise bringt Jesus darin genau anhand der beiden aufgezeigten, gegensätzlichen Bewegungen den Sinn seiner Sendung auf den Punkt: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden.“

LITERATURVERZEICHNIS

- BECKER, J.: *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1-10 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament Bd. 4/1). Gütersloh-Würzburg 1979.
- BUSSE, U.: *Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten?* In: *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*. Hg. von K. Kertelge (QD 126). Freiburg-Basel-Wien 1990, 110-134.
- CULPEPPER, R.A.: *Anatomy of the Fourth Gospel*. A Study in Literary Design. Philadelphia 1983.
- DERRETT, J.D.M.: *John 9:6 read with Isaiah 6:10; 29:9*. In: Derrett, J.D.M.: *Studies in the New Testament*. Bd. 6: *Jesus Among Biblical Exegetes*. Leiden 1994/1995, 2-5.
- DERRETT, J.D.M.: *Miracles, pools, and sight: John 9,1-41; Genesis 2,6-7; Isaiah 6,10; 30,20; 35,5-7*. In: *Bibbia e oriente* 36 (1994) 71-85.
- DODD, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge 1965.
- GRUNDMANN, W. - HESSE, F.: Art. *χρίω*. In: *ThWNT IX* (1973), 482-500.
- HASITSCHKA, M.: *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium*. Eine bibeltheologische Untersuchung. Innsbruck-Wien 1989.
- KEEL, O. - SCHROER, S.: *Schöpfung*. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen. Göttingen 2002.
- KOCH, C.: *Der Abschied des Liebenden*. Narrative Analyse zu Joh 13,1 – 17,26 (unveröffentlichte Dissertation). Innsbruck 1996.

⁶⁶ Vgl. SCHENKE, L.: *Johannes*, 180.

- KOLLMANN, B.: *Neutestamentliche Wundergeschichten*. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis. Stuttgart 2002.
- MÜLLER, M.: 'Have you Faith in the Son of Man?' (John 9,35). In: NTS 37 (1991), 291-284.
- REIM, G.: Joh 9 – Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion. In: BZ 2 (1978), 245-253.
- RENGSTORF, K.H.: Art. *πῆλός*. In: ThWNT VI (1959), 118-119.
- RESSEGUIE, J.L.: *John 9: A literary-critical analysis*. In: The gospel of John as Literature. Hg. von M.W.G. Stibbe. Leiden - New York - Köln 1993, 115-122.
- SÄNGER, D.: Art. *χρίω*. In: EWNT III (1983), 1166-1169.
- SASSE, H.: Art. *αἰών*. In: ThWNT I (1933), 197-209.
- SCHENKE, L.: *Johannes*. Kommentar (Kommentare zu den Evangelien). Düsseldorf 1998.
- SCHLIER, H.: Art. *αλείφω*. In: ThWNT I (1933), 230-232.
- SCHMIDT, W.H.: Art. *נָצַח*. In: THAT I (1978), 761-765.
- SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium*. 2. Teilband: Kommentar zu Kapitel 5-12 (HThK-NT). Freiburg-Basel-Wien 1971.
- SCHWANKL, O.: *Licht und Finsternis*. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5). Freiburg 1995.
- SCHWANKL, O.: *Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum*. In: Metaphorik und Mythos im Neuen Testament. Hg. von K. Kertelge (QD 126). Freiburg-Basel-Wien 1990, 135-167.
- SCHWARZ, G.: Art. *πῆλός*. In: EWNT III (1983), 202.
- SEEBASS, H.: *Genesis*. Bd. 1 Urgeschichte (1,1 – 11,26). Neukirchen-Vluyn 1996.
- STRASSER, P.: *Der Gott aller Menschen*. Graz-Wien-Köln 2002.
- WANKE, G.: Art. *נָצַח*. In: THAT II (1979), 353-356.
- WENGST, K.: *Das Johannesevangelium*. 1. Teilband: Kapitel 1-10. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Stuttgart 2000.

**„DIE GRÖßERE UNTER DIESEN IST DIE LIEBE“ -
 ÜBERLEGUNGEN ZUR PAULINISCHEN TRIAS
 VON GLAUBE, HOFFNUNG UND LIEBE**

Mira Stare, Innsbruck

Πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη gehören zu den zentralen Begriffen der paulinischen Schriften. Als Trias finden sie sich in 1 Thess 1,3; 5,8 und in 1 Kor 13,13 und einmal innerhalb der deuteropaulinischen Briefe in Kol 1,3-5. Die paulinische Trias gilt als Summe des authentisch Christlichen.¹ In Glaube, Hoffnung und Liebe kommen nach Paulus die entscheidenden Grundvollzüge des Christseins zum Ausdruck.² Das bedeutet, dass die Beziehungen der Christen zu Gott, Christus und den Mitmenschen gerade in Glaube, Hoffnung und Liebe zu erkennen sind. Dieser Ausrichtung der Menschen zu Gott, Christus und Mitmenschen geht die Zuwendung Gottes und Christi zu den Menschen voraus. Der Frage, ob die paulinische Trias auch diese grundlegende Dimension, die in der Ausrichtung Gottes und Christi zu den Menschen besteht, enthält, möchte der folgende Aufsatz, den ich in Dankbarkeit meinem Lehrer und Kollegen Josef M. Oesch widme, nachgehen – zunächst in 1 Thess 1,3; 5,8 und danach in 1 Kor 13,13.

1 DIE TRIAS IM 1. THESSALONICHERBRIEF

1 Thess 1,3

μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως
 καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης
 καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
 ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν

Der Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung begegnet man zum ersten Mal in 1 Thess 1,3 in der Danksagung am Anfang des Proömiums (1 Thess 1,2-10). Das Vorkommen der Trias am Beginn des ältesten der Paulusbrieve zeigt ihre unersetzliche Bedeutung für ein tieferes Verständnis sowohl der Person des Paulus als auch seiner Briefe auf. Paulus gibt die Trias als eine selbstver-

¹ Vgl. SÖDING, T.: *Trias*, 11-17; MELL, U.: *Entstehungsgeschichte* (1999), 197.

² Vgl. SÖDING, T.: *Trias*, 12.

ständige Größe an.³ In dieser Anfangsposition findet sich keine allmähliche Hinführung weder zur Trias noch zu ihren einzelnen Elementen.

In V. 3 begegnet jedes Element der Trias im Genitiv und bildet einen Teil der drei aufeinanderfolgenden Genitivkonstruktionen: ἔργον τῆς πίστεως („das Werk des Glaubens“), κόπος τῆς ἀγάπης („die Mühe der Liebe“) und ὑπομονή τῆς ἐλπίδος („die Geduld der Hoffnung“).

An erster Stelle der Trias wird πίστις bzw. ἔργον τῆς πίστεως genannt. Der Glaube hat damit eine grundlegende Bedeutung. Er kann als jene Kraft interpretiert werden, die das Werk für das Evangelium ermöglicht und bestimmt. In bezug auf den Glauben lobt Paulus die Thessalonicher sowohl in der Trias als auch in ihrem Kontext (VV. 7f). Mit dem „Werk des Glaubens“ ist zugleich auch ein Thema angedeutet, das in den späteren Paulusbriefen eine wichtige Rolle spielt: Glaube als das Tun, das vor Gott zählt (Röm 4,3).

Das zweite Element der Trias ist ἀγάπη. Sie wird mit Mühe verbunden und wird in diesem Kontext nicht nur auf der Gefühlsebene begrenzt. Wie das erste Element der Trias kennzeichnet auch das zweite den Einsatz der Thessalonicher für das Evangelium. Diese Ausrichtung der Mühe auf das Evangelium findet sich auch in 1 Thess 2,9. Im Unterschied zu 1 Thess 1,3 sind die Subjekte dieses Bemühens in 1 Thess 2,9 Paulus selbst und die ersten Apostel, die zuerst unter den Thessalonichern tätig waren. Beide Stellen zusammen zeigen auf, dass die Thessalonicher dem Beispiel des Paulus und der ersten Apostel gefolgt sind.

Den Akzent der Trias in 1 Thess 1,3 trägt das dritte Element, das ist ἐλπίς bzw. die Genitivverbindung ὑπομονή τῆς ἐλπίδος. Die Hoffnung bezieht sich „auf unsern Herrn Jesus Christus“. Ein zentrales Thema des 1. Thessalonicherbriefes klingt hier an, nämlich die Erwartung der baldigen Parusie Jesu (1 Thess 1,9-10; 2,19; 3,11-13; 4,13-18; 5,1-11.23-24).⁴ Das Leben in dieser Hoffnung kann sich für die Thessalonicher angesichts der gegenwärtigen Bedrängnisse nur mit Hilfe von ὑπομονή verwirklichen, die in diesem Fall mit „Ausharren“, „Geduld“, „Ausdauer“, „Standhaftigkeit“ übersetzt werden kann.⁵

Die mit Hilfe der drei Genitivkonstruktionen aufgebaute Trias in 1 Thess 1,3 stellt besonders zwei ihrer Merkmale heraus. Erstens ist die Trias im Le-

³ Dasselbe unterstreicht HOLTZ, T.: *1 Thess*, 44: „Jedenfalls ist ihm [Paulus] die Dreiheit ‘Glaube, Liebe, Hoffnung’ als solche, nicht nur als Teil eines bestimmten Kontextes, geläufig.“

⁴ Vgl. BRUCE, F. F.: *1/2 Thess*, 12; MARXSEN, W.: *1 Thess*, 35; WEISS, W.: *Glaube* (1993), 215.

⁵ Vgl. BAUER, W.: *Wörterbuch*, 1686-1687. In bezug auf das Evangelium beschreibt SÖDING, T.: *Trias*, 73, ὑπομονή als „jene Standfestigkeit der Glaubenden, die trotz aller Bedrängnisse, durch die sie erprobt wird, der Versuchung widersteht, dem Evangelium abzuschwören und der Ekklesia den Rücken zu kehren.“

ben der Thessalonicher sichtbar. Denn ἔργον, κόπος und ὑπομονή sind in ihrer Situation diejenigen Gestalten, in denen πίστις, ἀγάπη und ἐλπίς greifbar zum Ausdruck kommen.⁶ Zweitens bringen die Genitivkonstruktionen noch eine tiefere Dimension der Trias zum Ausdruck. Wenn man den Genitiv als genitivus subjectivus bzw. auctoris⁷ liest, dann sind Glaube, Liebe und Hoffnung als handelnde Subjekte erkennbar. Das kann als Hinweis auf ihre Grösse verstanden werden, die den Menschen selbst übertrifft. Ihre Herkunft kann nicht nur auf den Menschen begrenzt sein. Dieser kann sie nicht aus sich selbst erzeugen. Vielmehr kann er ihnen in sich selbst Raum geben, damit sie in ihm und durch ihn wirken. Ihre Herkunft geht auf Gott selbst zurück, an den sich zunächst der Dank in V. 2 richtet.⁸

1 Thess 5,8

ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν
ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης
καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας

Zum zweiten Mal findet sich die Trias im 1. Thessalonicherbrief in seinem letzten Kapitel in 1 Thess 5,8.⁹ In 1 Thess 5,1-11 ruft Paulus die Thessalonicher auf, sich auf die baldige Parusie und den im Grunde unberechenbaren Tag des Herrn vorzubereiten. Er fordert von ihnen, die er „Kinder des Lichtes und Kinder des Tages“ (V. 5) nennt, vor allem die Wachsamkeit und die Nüchternheit. In diesem Zusammenhang verwendet Paulus die Trias im Bild von der Waffenrüstung.

Die Waffenrüstung in 1 Thess 5,8 umfasst θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης („Panzer des Glaubens und der Liebe“) und περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας („Helm der Hoffnung auf die Rettung“). Dieselben Waffenstücke, θώραξ

⁶ Die Begriffe ἔργον, κόπος und ὑπομονή finden sich noch einmal in Offb 2,2, wobei ἔργον im Plural steht. Nach MARXSEN, W.: *1 Thess*, 35-36, sind auch ἔργον, κόπος und ὑπομονή als Trias zu verstehen. Demzufolge werden in 1 Thess 1,3 zwei Triaden miteinander verbunden: Glaube / Liebe / Hoffnung und Werk / Mühe / Geduld.

⁷ Ein genitivus subjectivus wird an dieser Stelle auch von BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F.: *Grammatik*, § 163, gesehen. Dementsprechend übersetzen sie die Genitivkonstruktionen in 1 Thess 1,3 folgendermaßen: „der tätige Glaube“, „die arbeitende Liebe“ und „die duldende Hoffnung“. Vgl. SÖDING, T.: *Trias*, 70; MELL, U.: *Entstehungsgeschichte* (1999), 214.

⁸ Ähnlich macht MARXSEN, W.: *1 Thess*, 35, aufmerksam: „Trotz der Anerkennung, die die Thessalonicher wirklich verdienen, ist der gemeinsame Bezugspunkt für ihn [Paulus] und die Gemeinde immer Gott.“

⁹ Die Stellung der Trias sowohl am Anfang als auch am Ende des 1. Thessalonicherbriefes stellt auch WEISS, W.: *Glaube* (1993), 208, heraus: „Die beiden Erwähnungen umschließen das Korpus des Briefes.“

und περικεφαλαία, werden bildhaft bereits in Jes 59,17 (LXX) verwendet.¹⁰ Im Unterschied zu 1 Thess 5,8 redet Jes 59,17 (LXX) von Gott, der die Waffenrüstung verwendet, nennt noch weitere Kleidungs- bzw. Waffenstücke, kennt aber keine Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung.¹¹ Abgesehen von 1 Thess 5,8 findet sich das Bild der Waffenrüstung im Corpus Paulinum noch ausführlich in Eph 6,13-17 und kurz angedeutet in Röm 13,12. In allen drei Fällen sind die Christen diejenigen, die aufgerufen werden, sich mit diesen hervorragenden Waffenstücken auszurüsten.

Die Elemente der Trias reihen sich in gleicher Abfolge wie in 1 Thess 1,3: πίστις - ἀγάπη - ἐλπίς. Das erste Element ist wieder πίστις in ihrer grundlegenden Funktion. Im Unterschied zu 1 Thess 1,3 bilden πίστις und ἀγάπη ein Paar, insoweit beide dasselbe Waffenstück, „den Panzer“, kennzeichnen.

Wie in 1 Thess 1,3 hat die Schlussstellung wieder ἐλπίς bzw. die Genitivverbindung, in diesem Fall „der Helm der Hoffnung“. Auch hier wird nur das dritte Element noch weiter bestimmt. Es handelt sich um die Hoffnung auf die Rettung.

1 Thess 1,3	ἡ ὑπομονὴ	τῆς ἐλπίδος	τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
1 Thess 5,8	περικεφαλαίαν	ἐλπίδα	σωτηρίας

Aus dem Vergleich des dritten Elements in der Trias in 1 Thess 1,3 mit dem in 1 Thess 5,8 ergibt sich folgende Verbindung: Die Hoffnung auf den Herrn Jesus Christus lässt sich mit der Hoffnung auf die Rettung gleichsetzen. Das bedeutet, dass die Parusie Jesu und ihre Erwartung vor allem aufgrund ihrer soteriologischen Bedeutung in den Vordergrund gestellt wird.

Die Trias in 1 Thess 5,8 bedeutet für die Thessalonicher den verlässlichen Schutz in ihrer Erwartung des „Tages des Herrn“ (V. 2) allen gegenwärtigen inneren und äußeren Gefahren gegenüber. Um ständig wachsam und nüchtern zu sein, sollen sich die Thessalonicher mit diesen gewaltlosen Waffen von Glaube, Liebe und Hoffnung rüsten.¹² Dieser Waffenrüstung, die für die Thessalonicher zugänglich ist, geht der Beschluss Gottes voraus, die Menschen für die Rettung durch Jesus Christus und nicht für das Gericht zu be-

¹⁰ Vgl. HOLTZ, T.: *1 Thess*, 225-227.
¹¹ Vgl. WEISS, W.: *Glaube* (1993), 205f; SÖDING, T.: *Trias*, 77.
¹² Auf die inhaltlichen Verbindungen der Trias mit ihrem Kontext weist WEISS, W.: *Glaube* (1993), 210, hin. Nach seiner Meinung kommt die Betonung von Glaube, Liebe und Hoffnung in 1 Thess 5,8 nicht überraschend. „Vielmehr gipfeln die brieflichen Ermahnungen in der Grundforderung nach Wachsamkeit und somit dem wehrhaften Anziehen von Glaube, Liebe und Hoffnung“ (ebd. 210).

stimmen (V. 9).¹³ Durch die Lebenshingabe Jesu für die Menschen (ὑπὲρ ἡμῶν) und seine Auferstehung ist das unzerstörbare Leben „mit ihm“ (σὺν αὐτῷ) ermöglicht und gesichert (V. 10). Sich mit Glaube, Liebe und Hoffnung zu rüsten, bedeutet in diesem Sinn zunächst und wesentlich mit Christus zu leben (V. 10) und demzufolge einander zu trösten, ermahnen, erbauen und aufzurichten (V. 11).¹⁴ Auf diese Weise mit der gewaltlosen Gabe Gottes und Christi gerüstet, indem man bleibend mit Christus lebt, kann den Thessalonichern in ihrer Erwartung der Parusie sogar der Schlaf nicht schaden.

2 DIE TRIAS IM 1. KORINTHERBRIEF

1 Kor 13,13

Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα·
μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe findet sich im 1. Korintherbrief an einer Schlüsselstelle. Sie bildet nämlich den Schlusssatz (1 Kor 13,13) im Hohenlied der Liebe. Das ganze Lied (1 Kor 13,1-13) spielt für das Verständnis der Trias eine wichtige Rolle. Darauf weist auch das einleitende νυνὶ in 1 Kor 13,13 hin, das in diesem Fall nicht nur zeitlich, sondern vor allem logisch-konsekutiv interpretiert werden kann.¹⁵

1 Kor 13 ist ein in sich geschlossener Text, der über den aktuellen Anlass hinaus geht, wenngleich Anspielungen an die konkrete Gemeindesituation von Korinth erkennbar sind.¹⁶ Das Hohelied ist eingefügt zwischen 1 Kor 12 (Gnadengaben VV. 1-11, Bild vom „Leib Christi“ VV. 12-27) und 1 Kor 14 (Vorrang der Prophetie vor der Glossolie VV. 1-25, rechte Ordnung in der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung VV. 26-40). Es deutet auf diese Weise an, was die „Mitte“ des christlichen Verhaltens bildet und was das Leben in der Gemeinde „beseelt“. 1 Kor 12,31 und 1 Kor 14,1 bilden den Rahmen um 1 Kor 13:

¹³ HOLTZ, T.: *1 Thess*, 228, unterstreicht die begründende Funktion von ὅτι in V. 9 und zeigt auf, dass die Hoffnung auf Heil „in der Setzung Gottes, die sich in der Geschichte Jesu ereignete“ gegründet wird.

¹⁴ Nach LANG, F.: *1/2 Kor*, 188, bringt die Trias „die wesentlichen und sachlich zusammengehörenden Strukturmomente des Seins in Christus“ zum Ausdruck.

¹⁵ Vgl. STROBEL, A.: *1 Kor*, 210; SÖDING, T.: *Trias*, 135.

¹⁶ Vgl. LANG, F.: *1/2 Kor*, 181; KLAUCK, H.-J.: *1 Kor*, 93.

- 1 Kor 12,31 ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα.
 Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.
- 1 Kor 13,1-13 das Hohelied
- 1 Kor 14,1 διώκετε τὴν ἀγάπην,
ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά,
 μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε.



Sowohl in 1 Kor 12,31 als auch in 1 Kor 14,1 fordert Paulus die Korinther zum Eifern (das Verb *ζηλόω*) um die Gnadengaben / Geistesgaben auf. In bezug auf die Liebe wird aber nicht das Verb „eifern“ verwendet, sondern sogar das bildhafte Verb „nachjagen“ (*διώκω*). Im Vergleich mit den Gnaden- und Geistesgaben stellt die Liebe einen noch ausgezeichneteren „Weg“ (*ὁδός*)¹⁷ dar. Sie zählt nicht zur Liste der Charismen, ist aber für sie unentbehrlich.¹⁸

Das Hohelied der Liebe in 1 Kor 13 kann in folgender Weise gegliedert werden: Nutz- und Sinnlosigkeit auch der höchsten Begabungen und Leistungen des Menschen und seiner Existenz angesichts des Fehlens der Liebe (VV. 1-3); Eigenschaften und Verhaltensweisen der Liebe (VV. 4-7); Beständigkeit der Liebe (VV. 8-12); Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe (V. 13).¹⁹

Im Unterschied zu beiden Vorkommen im 1. Thessalonicherbrief finden sich die Elemente der Trias in 1 Kor 13,13 in ihrer absoluten Form und werden nicht mehr attributiv als Teil einer Genitiv- bzw. Akkusativkonstruktion verwendet. Das Verb *μένω* vor der Trias steht in der 3.P.Sg. Demzufolge werden die anschließenden Elemente (*πίστις*, *ἐλπίς* und *ἀγάπη*) als ein Subjekt (im Sg.) – als Trias – gesehen. Diese Trias „bleibt“ im Unterschied zu den Charismen (Prophetenrede, Zungenrede, Erkenntnis), die vergehen und aufhören werden (2mal das Verb *καταργέω* und 1mal das Verb *παύω* in 1 Kor 13,8).

Unterschiedlich zum 1. Thessalonicherbrief ist in der Trias in 1 Kor 13,13 auch die Abfolge der Elemente: *πίστις* - *ἐλπίς* - *ἀγάπη*. *πίστις* bleibt auch hier an erster Stelle und hat die grundlegende Position. Demgegenüber ist nur in 1 Kor 13,13 das zweite Element *ἐλπίς* und das dritte Element *ἀγάπη*.

Der Akzent liegt auf dem dritten Element, auf *ἀγάπη*. Wie *ἐλπίς*, das dritte Element der Trias in 1 Thess 1,3; 5,8, wird in 1 Kor 13,13 nur das letzte

¹⁷ In 1 Kor 12,31 bezeichnet *ὁδός* die höchste Weise der Lebensführung. Vgl. VÖLKEL, M.: *ὁδός*, 1201-1202; KLAUCK, H.-J.: *1 Kor*, 92; STROBEL, A.: *1 Kor*, 199; KREMER, J.: *1 Kor*, 281.

¹⁸ Vgl. HASITSCHKA, M.: *Korintherbriefe*, 32-33; SÖDING, T.: *Trias*, 107.

¹⁹ Vgl. HASITSCHKA, M.: *Korintherbriefe*, 35-37.

Element, ἀγάπη, noch weiter bestimmt. Die zusätzliche Charakteristik der ἀγάπη in 1 Kor 13,13 besteht darin, dass sie unter den drei Elementen der Trias μέζονα (die „größere“) ist. Damit mündet das ganze Hohelied der Liebe zuerst in die Trias und in ihr selbst noch einmal in die Liebe.

Auf die Feststellung in 1 Kor 13,13, dass die Liebe die „größere“ in der Trias ist, folgt seitens des Paulus keine unmittelbare Begründung.²⁰ Seit Jahrhunderten wird in der Literatur nach der Bedeutung dieser Aussage in 1 Kor 13,13 gesucht, was zu einer Vielfalt von Lösungsversuchen geführt hat. Das zeigen folgende Beispiele: Die Menschen haben nur die Liebe mit Gott gemeinsam.²¹ Ohne die Liebe bleiben der Glaube und die Hoffnung wertlos.²² Die Liebe folgt im existentiellen Vollzug dem Glauben und der Hoffnung nach, hat in der Hierarchie der eschatologischen Vollkommenheit aber den Primat.²³ Der Glaubende nimmt durch die Liebe an Gottes eigenem Wesen und Wirken, an der Bewegung seiner Liebe zur Welt, teil. Die Liebe vermittelt nicht nur die Gemeinschaft mit Gott, sondern das ist sie in sich selbst.²⁴ Nach Rahner gibt es kein schlechthinniges Abgeschafftwerden von πίστις und ἐλπίς, während nach Schmaus Glaube und Hoffnung die Zeichen dieses gebrechlichen Äons tragen und mit ihm vergehen sollen.²⁵

Die Feststellung in 1 Kor 13,13, dass die Liebe die größere (Komparativ) ist, entspricht ihrem Kontext. Denn der ganze Hymnus in 1 Kor 13 ist der Liebe gewidmet und bereits im Übergangsvers in 1 Kor 12,31 wird der ausgezeichnetere Weg, der bildhaft die Liebe meint, ebenso mit einem Komparativ herausgestellt.

Im ersten Teil des Hymnus (VV. 1-3) wird die Liebe deutlich hervorgehoben. Die Wendung ἀγάπη + ἔχω kommt 3mal vor. Die Liebe hat hier eine grundlegende Bedeutung für die Existenz des Menschen. Ohne sie nützen die höchsten Begabungen und Leistungen des Menschen nichts, ohne sie bleibt seine Existenz sinnlos. Nur wenn der Mensch die Liebe hat, ist er bereits in seinem Dasein eine wichtige Botschaft für die anderen. Sonst kann man ihn mit dem tönenden Erz oder mit der gellenden Zimbel vergleichen (V. 1). "Beide Instrumente sind laut, aber unfähig, eine Melodie zu vermitteln."²⁶ In V. 2 geschieht eine doppelte Steigerung. Erstens, nicht nur die

²⁰ KREMER, J.: *1 Kor*, 282-283, weist auf die Verankerung des Begriffes „Liebe“ in der hebräischen Bibel hin: „denn dort meint das dem menschlichen Erfahrungsbereich entlehnte Wort agapē die Liebe JHWHs zu seinem Volk (vgl. Dtn 7,8) und die dieser Liebe entsprechende Antwort des Volkes in der gebotenen Gottes- (Dtn 6,5) und Nächstenliebe (Lev 19,18).“

²¹ Nach den Kappadokiern und Johannes Chrysostomus; vgl. SÖDING, T.: *Trias*, 139.

²² Nach Augustinus; vgl. SÖDING, T.: *Trias*, 139.

²³ Nach Thomas von Aquin; vgl. SÖDING, T.: *Trias*, 139.

²⁴ Nach Pannenberg; vgl. SCHRAGE, W.: *1 Kor* III, 363.

²⁵ Vgl. SCHRAGE, W.: *1 Kor* III, 363.

²⁶ HASITSCHKA, M.: *Korintherbriefe*, 35.

Sprachen, sondern auch die Prophetengaben und das Wissen um alle Geheimnisse und die Wunderkräfte bleiben ohne Liebe für den Menschen bedeutungslos. Zweitens, durch die fehlende Liebe wird der Mensch nicht nur zur Kommunikation unfähig, sondern seine eigene Existenz macht er damit zu Nichts. Das bringt prägend der knappe Nachsatz, der dem langen Vordersatz in V. 2 folgt, zum Ausdruck: οὐθέν ἐμι. Der Gedankengang setzt sich in V. 3 wieder mit einem Konditionalsatz fort. Die Gaben des Menschen, der keine Liebe hat, haben für ihn in Wirklichkeit keinen Nutzen. Das gilt nicht nur für seine materiellen Gaben durch das Verteilen seines Besitzes, sondern auch für die Übergabe seines eigenen Leibes.

Im zweiten Teil des Hymnus (VV. 4-7) steht ἀγάπη noch stärker im Vordergrund. Das sprechende „Ich“ und die es betreffenden Konsequenzen aufgrund der fehlenden Liebe werden nicht mehr thematisiert. Alles konzentriert sich auf die Liebe und ihre Darstellung. Sie wird vom Objekt, das der Mensch haben kann, zum Subjekt, zu einer personifizierten Größe. In der Form einer Auflistung werden ihre Eigenschaften und Verhaltensweisen angegeben.²⁷ Dabei handelt es sich um acht negativ und sieben positiv formulierte Aussagen über das, was die Liebe ist und was sie tut.²⁸ Die acht negativ formulierten Eigenschaften und Verhaltensweisen der Liebe sind: (1) nicht eifersüchtig sein; (2) nicht prahlen; (3) sich nicht aufblähen (vgl. 1 Kor 8,1); (4) sich nicht unschicklich benehmen (vgl. 1 Kor 7,36); (5) das Ihre, das bedeutet den eigenen Vorteil, nicht suchen; (6) sich nicht zum Zorn reizen lassen; (7) das Böse nicht nachtragen; (8) sich nicht über Ungerechtigkeit / Unrecht freuen. Die Eigenschaften und Verhaltensweisen der Liebe, die positiv formuliert sind, sind die folgenden sieben: (1) langmütig sein; (2) gütig sein; (3) sich mitfreuen an der Wahrheit; (4) alles ertragen / zudecken; (5) alles glauben; (6) alles hoffen; (7) alles aushalten. Am Anfang und am Ende der Auflistung stehen die positiv formulierten Eigenschaften und Verhaltensweisen, in der Mitte die negativen. Im Schlussteil der Auflistung in V. 7 kommt es zu einer Steigerung. 4 mal werden die positiv formulierten Tätigkeiten der Liebe mit dem Objekt πᾶς verbunden. Die erste und die letzte Tätigkeit der Liebe in V. 7, „ertragen“ (στέγω) und „aushalten“ (ὑπομένω), sind inhaltlich verwandt.²⁹ Die zweite und die dritte Tätigkeit der Liebe,

²⁷ Ähnlich wie ἀγάπη in 1 Kor 13 wird in Weish 7,22-8,1 σοφία („Weisheit“) personifiziert. Auch ihre Eigenschaften und Tätigkeiten werden als vollkommene dargestellt und in einer Auflistung aufgezählt. Die Liste ist dabei verhältnismäßig viel länger, da sie 21 (= 3 x 7) Merkmale der Weisheit umfasst.

²⁸ Auf der sprachlichen und stilistischen Ebene fällt in VV. 4-7 nach STROBEL, A.: *1 Kor*, 202, „die Bevorzugung von Verbalsätzen ohne ausschmückende Adjektiva oder Adverbien“ auf. Vgl. KLAUCK, H.-J.: *1 Kor*, 95; KREMER, J.: *1 Kor*, 285.

²⁹ Da sich die erste und vierte wie auch die zweite und dritte „Alles“-Aussage inhaltlich entsprechen, kann man nach KREMER, J.: *1 Kor*, 287, von ihrer chiasmatischen Anordnung reden.

„glauben“ (πιστεύω) und „hoffen“ (ἐλπίζω), entsprechen zusammen mit der Liebe der Trias, obwohl zwei Elemente in verbaler Form vorkommen. Das innere Wesen der Liebe ist auch dadurch gekennzeichnet, dass die Liebe alles zu glauben und alles zu hoffen vermag. Die Trias in V. 13 wird dadurch bereits in V. 7 angedeutet. Die Eigenschaften und Verhaltensweisen der Liebe werden in VV. 4-7 vollkommen gesehen. Dabei stellt sich aber die Frage, ob diese Liebe dem Menschen eigen sein kann oder nur Gott selbst. Eine direkte Identifizierung der ἀγάπη fehlt, weil sie in VV. 4-7 ein personifiziertes selbständiges Subjekt ist.

Die vollkommene Liebe, die in ihren Eigenschaften und ihrem Tun in 1 Kor 13,4-7 zum Ausdruck kommt, geht zunächst auf Gott selbst zurück.³⁰ Unter diesem theologischem Aspekt kann ein Verständnishintergrund für 1 Kor 13,4-7 die Selbstmitteilung Gottes in Ex 34,6f sein. Anschließend an die zweifache Kundgabe des Jahwe-Namens vermittelt Gott dem Volk in Form einer Auflistung einige seiner Wesenszüge:

„Jahwe – Jahwe [ist] erbarmender und gnädiger El, langmütig und reich an Verbundenheit und Treue, bewahrend Verbundenheit den Tausenden, tragend Vergehen, Auflehnung und Sünde; aber sicherlich lässt er nicht ungestraft, heimsuchend das Vergehen von Vätern an Kindern und Kindeskindern bis zur dritten und vierten [Generation].“³¹

Gemeinsam ist den beiden Stellen, Ex 34,6f und 1 Kor 13,4-7, zunächst die Form einer Auflistung der Wesensmerkmale Gottes bzw. der Liebe. Weiter handelt es sich in beiden Fällen um Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes bzw. der Liebe. Es wird thematisiert, wer und wie Gott / die Liebe ist und was er / sie tut. Dabei redet in Ex 34,6f Gott allein über sich selbst in der 3.P.Sg. und in 1 Kor 13,4-7 redet Paulus über die Liebe in der 3.P.Sg. (nicht die Liebe selbst). Die sprachliche Analyse zeigt auf, dass die beiden Texte keine größeren Wendungen gemeinsam haben und dass auch das gemeinsame Vokabular relativ klein ist. Eine direkte Abhängigkeit auf sprachlicher Ebene lässt sich damit schwer nachweisen. Dennoch finden sich in beiden Texten gemeinsame Motive und Inhalte.

Die erste Eigenschaft der Liebe in 1 Kor 13,4, nämlich dass sie „langmütig“ ist, entspricht dem gleichen Wesensmerkmal Gottes in Ex 34,6. 1 Kor 13,4 verwendet dafür das Verb μακροθυμέω, Ex 34,6 (LXX) das diesem Verb entsprechende Adjektiv μακρόθυμος. In Ex 34,6 (MT) bedeutet אַרְךָ אַפַּיִם „weit / lang in Bezug auf die Nase“. „Gott ist also diesbezüglich ‘weit’, d.h.

³⁰ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt KLAUCK, H.-J.: *1 Kor*, 94: „Die Liebe erscheint fast personifiziert. Sie ist zugleich und wesentlich, so können wir vorausgreifend sagen, eine Eigenschaft Gottes, ein Stück seiner Selbstausslegung, und als solche strahlt sie auf den Menschen aus und ermöglicht ihm, seine Existenz im Raum der Liebe zu finden.“

³¹ Übersetzung nach FISCHER, G. – BACKHAUS, K.: *Sühne*, 45.

nicht unbeherrscht leidenschaftlich, sondern langsam im Zürnen, zurückhaltend.“³² Dieser Wendung im Hebräischen entspricht in 1 Kor 13 das verneinte Verb παροξύνω noch besser als das Verb μακροθυμέω. Die zweite positiv formulierte Eigenschaft der Liebe in 1 Kor 13,4 ist, dass sie „gütig“ ist. Das wird mit dem Verb χρηστεύομαι ausgedrückt, das ein Hapaxlegomenon im NT ist. Im Ex 34,6f (LXX) kommt dieses Verb nicht vor. Dennoch wird mit dem Adjektiv χρηστός in der LXX vor allem das Wesen Gottes charakterisiert; vgl. 2 Makk 1,24; Ps 24,8 (LXX); Ps 33,9 (LXX); Ps 85,5 (LXX); Ps 99,5 (LXX); Ps 105,1 (LXX); Ps 118,68 (LXX); Ps 135,1 (LXX); Ps 144,9 (LXX); Weish 15,1; Jer 40,11 (LXX); Nah 1,7 (LXX); Dan 3,89 (LXX). Mit χρηστός übersetzt die LXX an den erwähnten Stellen vor allem das Adjektiv גָּדוֹל. Die Güte Gottes stimmt aber mit dem erbarmenden und gnädigen Wesen Gottes, wie es Ex 34,6f darstellt, überein.

Weiter stellen 1 Kor 13,6 und Ex 34,6 einen Bezug zur „Wahrheit“ her. Nach 1 Kor 13,6 freut sich die Liebe mit (das Verb συγχαίρω) an der „Wahrheit“ (ἀλήθεια), nicht aber an der „Ungerechtigkeit“ (ἀδικία). Nach Ex 34,6 ist Jahwe reich an אֱמֶת („Treue“ / „Wahrheit“ / „Festigkeit“), nach Ex 34,6 (LXX) ist er ἀληθινός. ἀδικία ist ein Thema auch in Ex 34,7 (LXX), nämlich dass Gott sie „wegnimmt“ (ἀφαιρέω). Die LXX weicht an dieser Stelle vom MT ab. Im hebräischen Text ist Jahwe Vergehen, Ablehnung und Sünde „tragend“ (das Verb נָשָׂא), in der LXX „wegnehmend / abnehmend“ (das Verb ἀφαιρέω). Eine dem Tragen verwandte Fähigkeit, nämlich das Ertragen bzw. das Aushalten wird der Liebe in 1 Kor 13,7 durch die Verben στέγω und ὑπομένω zugeschrieben. Nicht nur Vergehen, Auflehnung, Ungerechtigkeit und Sünde sind ihre Objekte (vgl. Ex 34,7), sondern ein allumfassendes πᾶς. Zuletzt lässt sich auch der Umgang der Liebe mit dem „Schlechten“ (κακός) in 1 Kor 13,5 mit dem Umgang Gottes mit dem Vergehen in Ex 34,7 vergleichen. Die letzten zwei Aussagen in Ex 34,7 werden von Exegeten unterschiedlich ausgelegt, entweder im Sinne der Anrechnung der Schuld der Väter an den Kindern und Enkeln an der dritten und vierten Generation durch Gott oder im Sinne des Prüfens bzw. des Zuwartens Gottes.³³ Dennoch bleibt Ex 34,6f die längste Stelle für Gottes vergebende und erbarmende Zu-

³² FISCHER, G. – BACKHAUS, K.: *Sühne*, 46. STROBEL, A.: *1 Kor*, 203, verbindet die langmütige Haltung der Liebe mit ihrem alttestamentlichen Hintergrund: „Der Begriff der ‘Langmut’ umschreibt im Alten Testament vielfach eine herausragende Eigenschaft Gottes, dem unüberlegte zornige Reaktionen fremd sind, weil er Erbarmen übt und Vergebung schenkt.“ Über die ersten zwei Eigenschaften der Liebe in 1 Kor 13,4 schreibt in diesem Sinn auch KLAUCK, H.-J.: *1 Kor*, 95: „Langmütig und gütig sind im AT Eigenschaften Gottes, die nur selten auf Menschen übertragen werden. Hier bewährt sich der Ansatz, Agape als Wesensbestimmung Gottes zu verstehen.“ Vgl. KREMER, J.: *1 Kor*, 286-287.

³³ Dieses Problem wird in FISCHER, G. – BACKHAUS, K.: *Sühne*, 46-47.131-132 behandelt.

wendung zu den Menschen, die alle menschlichen Maße übertrifft. Ähnliches gilt auch für die Liebe in 1 Kor 13,5. Schlicht und einfach wird festgestellt, dass die Liebe das Schlechte / das Böse nicht „anrechnet“ (λογίζομαι).³⁴ Die erwähnten Wesenszüge Gottes in Ex 34,6f und der Liebe in 1 Kor 13,4-7 zeigen eine innige Verwandtschaft und sind für uns Menschen der Grund der bleibenden Heilswirklichkeit in aller Zukunft.

Das „Bleiben“ der Liebe zu unterstreichen, ist das Hauptanliegen am Beginn des dritten Teils des Hymnus in V. 8. Dieses wird hier in der negativen Form, durch die Verbindung des Verbs πίπτω mit dem Adverb οὐδέποτε („niemals“) zum Ausdruck gebracht.³⁵ Im Gegensatz zu den Charismen (Zungenrede, Prophetie, Erkenntnis), die vergehen, „fällt / hinfällig wird / aufhört“ (πίπτω) die Liebe niemals. Auch von diesem Gesichtspunkt aus hebt sich die Liebe deutlich von allen Charismen hervor. Es folgen noch weitere Gegenüberstellungen: das Bruchstückhafte – das Vollkommene in VV. 9f; der Unmündige – der (erwachsene) Mann in V. 11; „jetzt“ – „dann“ (das indirekte Sehen durch einen Spiegel – das direkte Sehen von Angesicht zu Angesicht³⁶; die bruchstückhafte Erkenntnis – die vollständige Erkenntnis) in V. 12.

Der Schlussteil, das ist der abschließende Vers des Hohenliedes (V. 13), setzt den Gedankengang aus dem dritten Teil fort. Das Bleiben der Liebe wird noch einmal thematisiert. Diesmal wird es positiv formuliert mit Hilfe des Verbs „bleiben“ (μένω) und zusammen mit Glaube und Hoffnung in die Trias erweitert. Dennoch ist und bleibt die Liebe in ihr „die größere“ (μείζονα).

3 SCHLUSSBEMERKUNG

Die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe verwendet Paulus zunächst am Anfangs- und am Schlussteil seines ersten Briefes in 1 Thess 1,3; 5,8 als eine selbstverständliche Größe. Mit der Akzentsetzung auf die Hoffnung als drittes und einziges Element, das noch zusätzlich bestimmt wird, wird sie beidemale auf die Situation der Thessalonicher und ihre Erwartung der baldigen Parusie ausgerichtet. Diese Erwartung des Kommens Jesu erweist sich vor allem mit der Hoffnung auf die Rettung verbunden. In der gefährdeten Situation der Thessalonicher sind ἔργον, κόπος und ὑπομονή diejenigen Gestalten,

³⁴ Nach KREMER, J.: 1 Kor, 287, ist solche Liebe „Grab des Unrechts“ und schenkt anderen die Möglichkeit eines neuen Anfangs.

³⁵ Bereits CONZELMANN, H.: 1 Kor, 266, weist darauf hin, dass οὐδέποτε πίπτει in V. 8 die Vorwegnahme von μένειν in V. 13 ist.

³⁶ Vgl. Gen 32,31; Ex 33,11; Dtn 5,4; 34,10.

in denen πίστις, ἀγάπη und ἐλπίς bereits greifbar zum Ausdruck kommen (1 Thess 1,3). πίστις, ἀγάπη und ἐλπίς sind aber mehr als nur menschliche Größen. Sie werden in die Genitivkonstruktionen eingebaut, wobei der Genitiv vor allem ein genitivus subjectivus bzw. auctoris ist. Demzufolge sind Glaube, Liebe und Hoffnung handelnde Subjekte. Ihre Herkunft geht auf Gott selbst zurück, an den sich zunächst der Dank in 1 Thess 1,2 richtet. Demzufolge kann aber der Mensch ihnen in sich selbst Raum geben, damit sie in ihm und durch ihn wirken. In 1 Thess 5,8 wird die Trias als gewaltloser, aber dennoch verlässlicher Schutz bzw. die bildhafte Waffenrüstung allen gegenwärtigen inneren und äußeren Gefahren gegenüber (1 Thess 5,8) verwendet. Auch diese Waffenrüstung hat ein solides theologisches Fundament, nämlich den Beschluss Gottes, die Menschen für die Rettung durch Jesus Christus und nicht für das Gericht zu bestimmen (1 Thess 5,9). Durch die Lebenshingabe Jesu für die Menschen (ὑπὲρ ἡμῶν) und seine Auferstehung ist für die Menschen das unzerstörbare Leben mit ihm zugänglich geworden. Sich mit Glaube, Liebe und Hoffnung zu rüsten, bedeutet in diesem Sinn zunächst und wesentlich mit Christus (σὺν αὐτῷ) zu leben (1 Thess 5,10) und demzufolge einander zu trösten, ermahnen, erbauen und aufzurichten (1 Thess 5,11).

In 1 Kor 13,13 schließt die Trias das Hohelied der Liebe als seinen Höhepunkt ab. Alle drei Elemente der Trias finden sich in der absoluten Form und werden nicht attributiv als Teil einer Genitiv- bzw. Akkusativkonstruktion wie in 1 Thess 1,3; 5,8 verwendet. Durch die Abfolge der Elemente πίστις - ἐλπίς - ἀγάπη bleibt πίστις auch in 1 Kor 13,13 an erster und grundlegender Stelle. Demgegenüber wird der Akzent auf ἀγάπη, die hier das dritte Element ist, verlegt. Diese Akzentsetzung entspricht dem gesamten Kontext der Trias.³⁷ Im Hohelied der Liebe wird ἀγάπη in allen seinen Teilen herausgestellt und das in einer steigenden Bewegung bis zu ihrem Höhepunkt in der Trias in 1 Kor 13,13. Die Darstellung der Liebe in 1 Kor 13 trägt die Züge der Selbstmitteilung Gottes und seiner Liebe (vgl. Ex 34,6f), die in Jesus Christus, in dessen Tod und Auferstehung, am deutlichsten sichtbar geworden sind³⁸ und die für immer das Fundament für das Leben der Christen bleiben. Die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe am Abschluss des Hoheliedes

³⁷ Bereits CONZELMANN, H.: *1 Kor*, 271, stellt fest, dass die Reihenfolge der Elemente der Trias vom Kontext bedingt ist.

³⁸ Treffend formuliert STROBEL, A.: *1 Kor*, 198: „Das Hohelied der Liebe kann in diesem tieferen Sinn nur als Zeugnis von der Liebe Gottes in Christus verstanden werden. Zwar ist von Christus im Text selbst nicht die Rede, doch im Zusammenhang ... umsomehr.“ Eine ähnliche Zusammenfassung formuliert auch SÖDING, T.: *Trias*, 144: „Es ist Gottes Selbstmitteilung im Kreuzestod und in der Auferweckung Jesu Christi, die nicht nur den paulinischen Begriff des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe je für sich bestimmt, sondern auch die Einheit 'dieser drei' konstituiert.“

lenkt den Blick seiner Adressaten auf denjenigen Weg, der sowohl in der Gegenwart tragend ist, als auch einzig für immer bleibt (μένω), jetzt und auch angesichts der Parusie.

LITERATURVERZEICHNIS

- BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. von K. Aland – B. Aland. Berlin ⁶1988.
- BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen ¹⁷1990.
- BRUCE, F.F.: *1 & 2 Thessalonians* (WBC 45). Waco 1982.
- CONZELMANN, H.: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5). Göttingen 1969.
- FISCHER, G. – BACKHAUS, K.: *Sühne und Versöhnung*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB - Themen 7). Würzburg 2000.
- HASITSCHKA, M.: *Die Korintherbriefe des Paulus*. Masch. Skriptum. Innsbruck 1999.
- HOLTZ, T.: *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13). Zürich 1986.
- KLAUCK, H.-J.: *1. Korintherbrief* (NEB.NT 7). Würzburg 1992.
- KREMER, J.: *Der erste Brief an die Korinther* (RNT). Regensburg 1997.
- LANG, F.: *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7). Göttingen ¹⁷1994.
- MARXSEN, W.: *Der erste Thessalonicherbrief* (ZBK.NT 11/1). Zürich 1979.
- MELL, U.: *Die Entstehungsgeschichte der Trias "Glaube Hoffnung Liebe" (1. Kor 13,13)*. In: *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS Becker). Hg. von U. Mell und U.B. Müller (BZNW 100). Berlin 1999, 197-226.
- SCHRAGE, W.: *Der erste Brief an die Korinther*. 3. Teilband: 1 Kor 11,17-14,40 (EKK 7/3). Zürich 1999.
- SÖDING, T.: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*. Eine exegetische Studie (SBS 150). Stuttgart 1992.
- STROBEL, A.: *Der erste Brief an die Korinther* (ZBK.NT 6/1). Zürich 1989.
- VÖLKEL, M.: Art. ὁδός. In: EWNT II, 1200-1204.
- WEISS, W.: *Glaube - Liebe - Hoffnung*. Zu der Trias bei Paulus. In: ZNW 84 (1993) 196-217.

OPFERMETAPHORIK IN HEBR 13,8-16 EINE BIBELTHEOLOGISCHE SKIZZE

Martin Hasitschka SJ, Innsbruck

*Dem langjährigen Weggefährten und geduldligen Lehrer,
durch den ich Freude fand an der Lektüre der hebräischen Bibel*

Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet.
(Zweites Vatikanisches Konzil, Dei Verbum 16)

Die Adressaten des Hebräerbriefes leben in einer religiösen Umwelt, in welcher Tempel, kultische Opfer und Priestertum eine wichtige Rolle spielen. Wir dürfen auch annehmen, dass die Adressaten vorwiegend Judenchristen sind, die mit dem Jerusalemer Tempelkult vertraut sind, wenngleich dieser bereits der Vergangenheit angehört. Der Hebräerbrief ist vermutlich nach dem Jahr 70 verfasst.

Gibt es für Christen noch Opfer im kultischen Sinn? Im Blick auf das Christusergebnis, das Kreuzesgeschehen und die Auferweckung Jesu, gibt der Hebräerbrief eine klare verneinende Antwort. Dennoch gebraucht er zur Beschreibung des christlichen Gottesdienstes an einer Stelle auch den Begriff „Opfer“ (θυσία), allerdings im metaphorischen Sinn (Hebr 13,15-16 innerhalb von 13,8-16).

STRUKTUR UND ÜBERSETZUNG VON HEBR 13,8-16

Der Versuch, Hebr 13,8-16 als eigene Texteinheit innerhalb von Hebr 13 zu betrachten, stützt sich auf folgende Feststellungen: 13,1-6 enthält eine Liste von sechs kurzen Einzelermahnungen betreffend den mitmenschlichen Bereich. 13,7 und 13,17 thematisieren das Verhalten der Briefadressaten gegenüber ihren „Vorstehern“.¹ 13,18-19 enthält eine Bitte um Fürsprache im Ge-

¹ Der Begriff „Vorsteher“ (ἡγούμενος - im Hebräerbrief nur in 13,7.17.24) lässt an das Bild vom wandernden Gottesvolk denken, in dem führende / leitende Personen eine wichtige Rolle spielen. Als Glaubensvorbilder, denen man sich anvertrauen kann (13,17), sind diese Personen Autorität im Hinblick auf das Wort Gottes und die Christusverkündigung. 13,7 ruft dazu auf, den „Ausgang“ (ἐκβάσις) ihres Lebenswandels zu betrachten. Damit ist nicht nur der Erfolg ihres Wandels gemeint, sondern auch ihr Lebensende. Hier deutet sich schon das Thema von 13,13-14 an (Exodus zur künftigen Stadt).

bet. Das Kapitel schließt mit einem theologisch reichen Segenswunsch (13,20-21) und mit Begleitworten (13,22-25). 13,7 bildet mit 13,17 gleichsam einen Rahmen um den Abschnitt 13,8-16, der sich in folgender Weise gliedern läßt:

8 - Christusbekenntnis

9 - Paraklese (2. Pers. Pl.)

10-12 - Christologische Argumentation (1. Pers. Pl.)

13-15 - zweifache Paraklese (1. Pers. Pl.)

16 - Paraklese (2. Pers. Pl.)

Hebr 13,8-16 ist ein letztes Beispiel der für den Heräerbrief charakteristischen Verknüpfung von Christologie und (durch sie begründete) „Paraklese“ (vgl. 13,22). Der Abschnitt lautet in wörtlicher Übersetzung:

(8) Jesus Christus - gestern und heute (ist er) derselbe und in die Äonen.

(9) Durch vielfältige und fremde Lehren lasst euch nicht fortführen.

Schön nämlich (ist es), durch Gnade zu festigen das Herz, nicht durch Speisen, von denen keinen Nutzen hatten die (nach ihnen) Wandelnden.

(10) Wir haben einen Altar,

von dem zu essen nicht Vollmacht haben die dem Zelt Dienenden.

(11) Die Leiber dieser Tiere nämlich,

deren Blut für (die Fortschaffung von) Sünde hineingebracht wird in das Heiligtum durch den Hohenpriester, werden verbrannt außerhalb des Lagers.

(12) Deswegen hat auch Jesus,

damit er heilige durch sein eigenes Blut das Volk, außerhalb des Tores gelitten.

(13) Darum also lasst uns hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend.

(14) Wir haben nämlich hier keine bleibende Stadt, sondern die künftige suchen wir.

(15) Durch ihn nun lasst uns Gott beständig darbringen ein Opfer des Lobes, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.

(16) Die Wohltätigkeit und die Gemeinschaft vergesst nicht.

An solchen Opfern nämlich hat Gott Wohlgefallen.

Das Christusbekenntnis - 13,8

13,8 ist gleichsam die Überschrift, unter der das Folgende zu lesen ist. Die Auslegung von 13,9-16 geschieht somit unter der Grundüberzeugung, dass

„Jesus Christus“ (diese Doppelbezeichnung findet sich nur hier und in 10,10; 13,21) sich treu bleibt und sich auch in der Gegenwart für die Glaubenden als mitfühlender Hoherpriester (4,15) und Fürsprecher bei Gott engagiert (vgl. 7,25; 9,24).

Die betont in der Mitte stehende Bezeichnung „derselbe“ (ὁ αὐτός) nimmt die Aussage von 1,12 auf und damit den Gedanken, dass Jesus an der Zeitüberlegenheit, Unveränderbarkeit und Selbigkeit Gottes partizipiert.² Dieser Gedanke wird auch gestützt durch Stellen, an denen Jesus, der Auferstandene im Bild des Hohenpriesters gezeichnet wird, der für immer bleibt (5,6; 7,24 [auf dem Hintergrund von 7,3]; 10,12) und den Glaubenden bleibendes Heil vermitteln kann (10,14).

„Laßt euch nicht fortführen!“ – 13,9

Den Paraklesen in 13,9 und 13,16 ist gemeinsam eine mit „nicht“ (μὴ) verbundene Aufforderung in der zweiten Person Plural und das begründende „nämlich“ (γάρ). In sprachlicher Hinsicht bilden sie somit einen Rahmen zum zentralen Abschnitt 13,10-15, der im Wir-Stil gehalten ist. Unter den „vielfältigen und fremden Lehren“ (13,9) kann im Grunde eine Infragestellung des Christusbekenntnisses von 13,8 verstanden werden. Der Begriff „Speise“ (βρώμα) deutet an, dass es sich bei diesen Lehren nicht um irgendwelche Häresien handelt, sondern konkret um kultische Auffassungen.³

Wie 9,10 (im Kontext von 9,1-10) erkennen lässt, bezieht sich der Begriff „Speise“ auf die Kultordnung des „ersten“ Zeltes (9,8), die letztlich nur ein „Gleichnis“ (παραβολή) ist im Hinblick auf die gegenwärtige Zeit (9,9).⁴ So lange das erste Zelt (Sinnbild der vergehenden Welt) „Bestand“ (στάσις) hat (9,8), werden Gaben und Opfer dargebracht, die den, der kultisch dient (λατρεύω), in bezug auf das Gewissen nicht vollkommen machen können (9,9). Dabei handelt es sich um „äußerliche Vorschriften“, die bis zur Zeit der „richtigen Ordnung“ (διόρθωσις) auferlegt sind (9,10).

² Hebr 1,12 steht im Kontext von 1,5-14, wo anhand von sieben Schriftziten die Überlegenheit des Sohnes über die Engel ausgedrückt wird. Das sechste Zitat in 1,10-12 stammt aus Ps 102,26-28 (LXX). Aussagen über Gott („du aber bleibst“ und „du aber bist derselbe, und deine Jahre werden nicht aufhören“) werden auf den Sohn übertragen.

³ Nehmen wir eine Abfassung des Hebräerbiefes nach dem Katastrophenjahr 70 an, so könnten die Lehren auch als Ausdruck der Bewältigung des Problems der Tempelzerstörung und der Erschütterung der vertrauten Kultordnung verstanden werden. Leider gibt uns der Hebräerbief keine näheren Aufschlüsse über den Inhalt der Lehren.

⁴ In Röm 14,15.20; 1 Kor 8,8.13 hingegen bezieht sich der Begriff „Speise“ auf Götzenopferfleisch.

Nur im Hinblick auf die gegenwärtige Heilszeit, die durch den „neuen“ Bund gekennzeichnet ist (vgl. 8,13) und durch die Überzeugung, dass der Weg in das Allerheiligste, nämlich in das „zweite“ Zelt (Sinnbild für den Himmel) „sichtbar geworden“ ist (9,8; vgl. 10,19), kann man sagen, dass der Lebenswandel nach der Kultordnung des „ersten“ Bundes keinen Nutzen brachte (ὠφέλεω - Aor. Pass.). Er konnte nämlich das Gewissen nicht vollkommen machen (9,9), was auch bedeutet: er konnte nicht Gewissheit betreffend die Befreiung von Sünden vermitteln (vgl. 10,2-4).

Einen Kontrast zum Verbum „fortführen“ (παράφω - Pass.) bildet „festigen / stärken“ (βεβαιόω - Pass.). Es erinnert an die mit dem Adjektiv „fest / dauerhaft“ (βέβαιος) gebildeten Aussagen über das Festhalten an der Hoffnung und Zuversicht (3,6.14) sowie an das Bild vom sicheren und festen Anker (6,19).

Es ist nicht nur (ethisch) gut, sondern sogar (ästhetisch) „schön“ (καλός - ein im Hebräerbrief bedeutsames Adjektiv, vgl. 6,5; 10,24; 13,18), das Herz (= die Personmitte) durch „Gnade“ (χάρις) zu festigen und nicht mehr Halt zu suchen in (bisherigen) kultischen Ordnungen. Zur Bestimmung des Begriffes Gnade im Hebräerbrief ist vor allem 4,16 aufschlussreich, die Ermutigung, mit Zuversicht (παρρησία) zum „Thron der Gnade“ (= zu Gott selbst) hinzuzutreten und so „Gnade“ zu finden zur rechtzeitigen Hilfe.

Das kultische Denken (mit entsprechenden Opfer- und Speisevorschriften) wird nicht einfach kritisiert (im Sinne der prophetischen Kultkritik) oder abgewertet, sondern gemessen am Christusereignis wird klar, dass der bisherige Kult nur ein „Schatten“ der himmlischen und künftigen Dinge (8,5; 10,1) war. Die bisherige Kultordnung wird als Heilsweg bedeutungslos, ja nutzlos.

„Wir haben einen Altar“ - 13,10-12

Die christologischen Ausführungen begründen, warum es schön ist, das Herz durch Gnade zu festigen und warum Kultvollzüge (Speisen) nichts nützen. Die Argumentation stützt sich auf den Kult selbst, nämlich auf ein Geschehen am Versöhnungstag (Jom Kippur)⁵ und beginnt mit der Feststellung, dass wir einen „Altar“ (θυσιαστήριον - nochmals in 7,13) haben. Mit dieser Bezeichnung ist der Brandopferaltar im inneren Vorhof des Heiligtums gemeint, der auserwählte Ort, wo rechtmäßig Opfer (θυσία) dargebracht werden als Ausdruck der Gottesverehrung und des Bemühens um rechte Gottesbeziehung. Der Begriff des Altares impliziert auch den Gedanken des Em-

⁵ Dem Versöhnungstag kommt auch an anderen Stellen im Hebräerbrief eine bedeutende Rolle zu (6,19; 9,7-8; 9,24-25).

pfangens göttlicher Gaben. Besonderer Ausdruck dafür ist die mit der Opferhandlung verbundene Mahlgemeinschaft („essen“).⁶

Mit der Aussage von 13,9, dass Speisen „nichts nützen“, verbindet sich in 13,10 die Vorstellung, dass in einem speziellen Fall jenen, die dem Zelt kultisch „dienen“ (λατρεύω),⁷ womit die Priester, speziell die Hohenpriester gemeint sind, das (kultische) Essen sogar untersagt ist. Es ist wohl kein Zufall, dass der Hebräerbrief nicht vom (inzwischen zerstörten) Jerusalemer Tempel spricht, sondern vom „Zelt“ (σκηνή), dem kultischen Zentrum des Volkes auf dem Exodusweg durch die Wüste.⁸ 13,10 nimmt Lev 16,27 auf, wobei der Akzent auf der Formulierung „außerhalb des Lagers“ liegt.

Den Vertretern der alten Kultordnung, die am Versöhnungstag vom Altar des Zeltheiligtums nicht essen können, steht gegenüber die Wir-Gruppe, die sich im Besitz eines Altares weiß. Das Verbum „haben“ (ἔχω) lässt an 4,14; 8,1 denken (wir „haben“ einen Hohenpriester).⁹ Mit dem Bild vom Altar ist der Gedanke verbunden, dass wir in besonderer Weise zu Gott hintreten und ihn (durch Gaben und Opfer) verehren können.

Die Auffassungen hinsichtlich der Interpretation des Bildes vom Altar sind unterschiedlich. Bereits Ignatius von Antiochien (besonders Phld 4,1) bezieht dieses Bild auf den Abendmahlstisch.¹⁰ Ein anderer Interpretationsvorschlag geht von der Annahme aus, dass es sich um den Altar im himmlischen Heiligtum handelt.¹¹

Die Deutung der Altarmetaphorik ist verknüpft mit der Frage, ob wir im Unterschied zu den Dienern des Zeltes die Möglichkeit haben, vom Altar zu „essen“ (ἐσθίω - abgesehen von 10,27 nur an dieser Stelle). Im Falle einer eucharistischen Interpretation des Bildes vom Altar kann diese Frage gewiss bejaht werden. Die Einbettung des Bildes vom Altar in die Gesamtaussage von 13,10-11 legt jedoch nahe, es im Kontext der Grundthematik des Versöhnungstages zu deuten. An diesem Tag gibt es kein Essen vom Altar, sondern kommt es allein auf den Blutritus an, der von einem Geschehen am Altar seinen Ausgang nimmt. Der Hebräerbrief knüpft genau an diesen Blutritus eine christologische Deutung. Durch sein Selbstopfer, nämlich das Ver-

⁶ Zur Verbindung von Altar und essen vgl. auch 1 Kor 9,13; 10,18.

⁷ Vgl. 8,5; 9,9; 10,2 (alte Kultordnung); 9,14; 12,28 (Gottesdienst der Christen).

⁸ Der Begriff „Zelt“ verweist auf den Großabschnitt Hebr 8,1-10,18. Darin wird der auferweckte Jesus in der Rolle des Hohenpriesters als Diener des „wahren“, himmlischen Zeltes gesehen, von welchem das irdische Zelt nur ein „Abbild und Schatten“ ist (8,2.5). Weiter wird die Kultordnung der zwei Zelte beschrieben (9,1-10), die Jesus durch sein einmaliges Opfer (Blut) überbietet. Aufgrund seiner Lebenshingabe hat er Zutritt zum „größeren“ himmlischen Zelt erlangt (9,11).

⁹ Vgl. auch 6,19 (wir „haben“ einen Anker); 10,19 (wir „haben“ Zuversicht).

¹⁰ Eine Interpretation des Abendmahles als Opfer finden wir jedoch erst bei Irenäus (Haer IV 31,5) und Tertullian (De orat 19).

¹¹ Dieser Gedanke kann sich vor allem auf Bilder in der Offenbarung des Johannes stützen.

gießen seines Blutes in seiner freiwilligen Lebenshingabe, erwirkt Jesus, der Hohepriester, „ein für allemal“ (ἐφάπαξ - vgl. 7,27; 9,12; 10,10) dem Volk Sündenvergebung, „ewige Erlösung“ (9,12) und Heiligung (10,10). Eine Fortsetzung des Opfers am Versöhnungstag und, weil dieses einen Höhepunkt der Opferliturgie bildet, auch des Kultgeschehens im „ersten“ Zelt ist nicht mehr erforderlich. Wiederholte kultische Opfer und damit auch kultisches Essen haben ein für allemal ein Ende. Der Kult hat nämlich nur so lange Bedeutung, bis vollendete Sündenvergebung (= heile Gottesbeziehung) erwirkt wird (vgl. 10,18).

Im Sinne der Metaphorik des Hebräerbriefes ist Jesus nicht nur der Hohepriester, sondern verkörpert er auch den Altar, an dem am Versöhnungstag der heilsbedeutsame Blutritus beginnt. Jesu Kreuzestod wird interpretiert als Selbstopfer (7,27; 9,14), das die „Sünden vieler“ wegnimmt (9,28), und als das „eine“ Opfer für die Sünden (10,12.14; vgl. 9,26). Durch Jesu Blut haben wir freimütigen Zugang zum Heiligtum (10,19).

Der Gedanke, dass Jesus den „Altar“ (θυσιαστήριον) verkörpert, lässt sich vergleichen mit der in Röm 3,25 enthaltenen Vorstellung, dass Jesus den „Sühneort“ (ἱλαστήριον) verkörpert, den „Ort“ der besonderen Gegenwart Gottes und seiner versöhnenden Zuwendung zum Menschen.¹² Sowohl in Hebr 13,10-12 als auch in Röm 3,25 wird die Heilsbedeutung der Lebenshingabe Jesu durch eine Blutmetaphorik ausgedrückt.

Der Hebräerbrief ist an einem besonderen Detail der Liturgie des Versöhnungstages interessiert, nämlich an dem Geschehen „außerhalb des Lagers“. Der Begriff (befestigtes) „Lager“ (παρεμβολή) erinnert an das Lager des Exodus-Volkes während seiner Wüstenwanderung (Ex 16,13 u. o.), das unter dem besonderen Schutz JHWHs stand.

In literarischer Hinsicht bildet der Vergleich zwischen den Opfertieren und Jesus in 13,11-12 einen Parallelismus. Dem Ausdruck „Blut für (die Fortschaffung von) Sünde“ (13,11)¹³ steht gegenüber die Wendung „sein eigenes Blut“ (13,12). Parallel zu „außerhalb des Lagers“ ist formuliert „aus-

¹² Der Begriff „Sühneort“ (ἱλαστήριον) findet sich nur in Röm 3,25 und Hebr 9,5. Im Kontext von Hebr 9,5 wird klar, dass damit die goldene Platte im Allerheiligsten (כפרת - in LXX durchwegs mit ἱλαστήριον übersetzt) gemeint ist, die über der Bundeslade angebracht ist und von zwei Kerubim-Figuren flankiert wird. Bei der Darstellung der Liturgie des Versöhnungstages in Lev 16 ist dieser „Sühneort“ einerseits Ort der Epiphanie JHWHs (Lev 16,2) und andererseits Ort des rituellen Nahkommens des Menschen zu Gott. Der Priester Aaron betritt das Allerheiligste und sprengt mit seinem Finger etwas vom Blut des Opfertieres auf die Oberfläche des „Sühneortes“ und vor ihn (Lev 16,14).

¹³ Die Verbindung des Begriffs „Sünde“ (ἁμαρτία) mit der Präposition „für“ (περί) kann so interpretiert werden: „zur Fortschaffung von Sünden“ / „zur Sühnung“ / „als Sündopfer“. Vgl. Hebr 5,3; 10,6.8.18.26.

serhalb des Tores“¹⁴. Ein besonderer Akzent in diesem Parallelismus liegt auf dem Gedanken, dass Jesus das Volk „heiligt“ (ἁγιάζω - vgl. 2,11; 9,13; 10,10.14.29).

Hinausgehen „zu ihm“ und „durch ihn“ Opfer darbringen - 13,13-15

Aus der christologischen Aussage von 13,10-12 ergibt sich als Konsequenz eine doppelte Selbstaufforderung. Sie betrifft nicht, wie von 13,9-12 her zu erwarten wäre, das Thema „Essen“, sondern bezieht sich auf eine Weg- und Opfermetaphorik.

Die in 13,13-14 enthaltene Vorstellung vom „Hinausgehen“ (ἐξέρχομαι) und „Suchen“ (ἐπιζητέω) ist im Hebräerbrief nicht neu (vgl. 11,8-16 - Suche nach der „besseren“ Heimat und der von Gott errichteten Stadt). Mit Nachdruck wird hier aber gesagt: „zu ihm“ (πρὸς αὐτόν). Jesus ist nicht nur Vorläufer (6,20), sondern auch der Wegbegleiter seiner Gemeinde. Seine „Schmach / Schmähung“ (ὀνειδισμός - vgl. 10,33; 11,26) hängt damit zusammen, dass er von Vertretern der nicht bleibenden, irdischen „Stadt“ abgelehnt wird.

Mit der Hoffnung auf die „künftige / kommende“ (μέλλω - vgl. 2,5; 6,5; 10,1; 11,20) Stadt ist die Gewissheit verbunden, dass wir schon jetzt hinzutreten können zu dieser Stadt und uns bereits in der Gegenwart eine Vorahnung von ihrer Wirklichkeit geschenkt ist (12,22-24).

13,13-14 belegt nochmals das für den Hebräerbrief charakteristische Bild von der Kirche als dem wandernden Gottesvolk auf der Suche nach künftiger Heimat. Das Motiv der Wanderschaft und des Unterwegsseins ist zugleich von einer Exodustypologie geprägt (vgl. 3,7-4,13).

Die zweite Selbstaufforderung in 13,15 ist von der ersten nicht zu isolieren. Das Opfer, von dem hier die Rede ist, geschieht nicht in irgendeiner Situation, sondern auf der in 13,13-14 beschriebenen Wanderschaft.

Die Wendung „durch ihn“ (δι’ αὐτοῦ) impliziert einerseits den Gedanken der Vermittlung (vgl. 7,25; 9,24) und lässt sich andererseits mit dem Bild vom Altar (13,10) verbinden. Jesus Christus ist für uns wie der Altar, der „Ort“, der es ermöglicht, ein Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen, und zwar „immer / beständig“ (διὰ παντός - vgl. 9,6). Dieses Opfer geschieht nicht, um Versöhnung und Heil zu erlangen, sondern ist Antwort auf das durch Christus geschenkte Heil, Ausdruck des Dankes (12,28) für erfahrene Gnade (13,9).

¹⁴ Der Hebräerbrief gibt an dieser Stelle einen topographisch zutreffenden Hinweis auf die Lage von Golgotha.

Dem Altar (θυσιαστήριον), den die Christen haben, entspricht also das Opfer (θυσία), das sie darbringen. Das Verbum „darbringen“ (ἀναφέρω) gehört zur Kultterminologie. In 7,27; 9,28 wird damit Jesu Selbstdarbringung ausgedrückt. Der Begriff „Opfer“ (θυσία) wird im Hebräerbrief häufig gebraucht (15 mal). Nur an zwei Stellen (13,15.16) ist jedoch von einem Opfer der Christen die Rede.

Das Substantiv „Lob“ (αἶνεσις) ist ein Hapaxlegomenon. Die Bezeichnung „Opfer des Lobes“ (θυσία αἰνέσεως) ist jedoch ein biblischer Fachausdruck (in LXX Wiedergabe von זבח תודה). Wichtige Belege sind Ps 50,14.23; 107,22; 116,17 (LXX 115,8). Während im AT das Lob- oder Dankopfer bisweilen als eines neben anderen gesehen wird (Lev 7,12.13.15), erscheint dieses in Hebr 13,15 als das einzige für Christen in Frage kommende Opfer. Sein Inhalt ist der Lobpreis des Gottesnamens. Im Hinblick auf 6,10 kann dies auch als Ausdruck der Liebe zu diesem Namen gedeutet werden. „Preisen“ (ὁμολογέω verbunden mit Dativ) hat auch den Aspekt der Verkündigung und des Bekenntnisses vor anderen (vgl. 2,12 [Aufnahme von Ps 22,23]).

„Vergesst nicht!“ - 13,16

Die Aufforderung, nicht zu „vergessen / übersehen / vernachlässigen“ (ἐπιλανθάνομαι - vgl. 6,10; 13,2), ruft im Grunde nur Bekanntes in Erinnerung. Lobopfer (13,15) und Opfer der „Wohltätigkeit / guten Tat“ (εὐποιία – Hapaxlegomenon) und der „Gemeinschaft“ (κοινωνία - im Hebräerbrief nur an dieser Stelle) sind die Opfer, auf die es jetzt noch ankommt. Mit ihnen antworten die Christen auf das ein für allemal dargebrachte heilstiftende Opfer Christi.

Hinwendung zu Gott (Lobpreis - 13,15) und Zuwendung zum Menschen (Wohltätigkeit und Gemeinschaft - 13,16) ergänzen einander und sind zwei gleich wichtige Aspekte eines Geschehens.

Der Gedanke, Gott habe an diesem Opfer „Wohlgefallen“ (εὐαρεστέω), schafft eine Brücke zum Segenswunsch in 13,20-21, der von der Überzeugung getragen ist, dass Gott selbst in uns das „Wohlgefällige“ (εὐάρεστος) wirken kann (13,21).

ERGEBNISSE

In komprimierter Form präsentiert 13,8-16 nochmals christologische Hauptgedanken des Hebräerbriefes. Der Abschnitt erinnert insbesondere an das

Selbstopfer Jesu, des Hohenpriesters, durch das er seinem Volk Heiligung und Heil erwirkt in einer Weise, dass fortan keine kultischen Opfer mehr nötig sind.

Die Paraklese bezieht sich auf die Festigung des Herzens, den Auszug aus dem Lager und das „Opfer“, das das wandernde Gottesvolk auf seinem Exodus zur künftigen Stadt darbringt: Lobpreis Gottes, Wohltätigkeit und Gemeinschaft. Dieses „Opfer“ hat den Charakter der Antwort auf geschenktes Heil.

Wenngleich das Christusereignis das Ende bisheriger Kultpraxis bedeutet, dient Kultmetaphorik zur Beschreibung christlichen Verhaltens (vgl. auch 9,14; 12,28-29). Mit der Auffassung, dass kultische Opfer als Ausdruck der Gottesverehrung sich erübrigen und kultische Vorstellungen im Christentum nur noch im übertragenen Sinn Geltung haben, ist der Hebräerbrieftext nicht allein. Vergleichbares erkennen wir auch in Röm 12,1-2; 1 Petr 2,5.9 und Offb 5,8; 8,3.

Wenn schon kultische Frömmigkeit mit großer Hingabe an Gott und Ehrfurcht vor ihm verbunden war, um wieviel mehr müsste das von der christlichen Gottesverehrung gelten. Wie das Exodusvolk einst, erfährt das wandernde Gottesvolk jetzt die Nähe des lebendigen Gottes, die der Hebräerbrieftext auch beschreibt mit dem vertrauten biblischen Bild vom Feuer (12,18.29).

PSALM 2 IN DER OFFENBARUNG DES JOHANNES

Konrad Huber, Innsbruck

Psalm 2 zählt zu jenen alttestamentlichen Texten, auf die im Neuen Testament besonders häufig Bezug genommen wird, sei es in Form von Anspielung und indirekter Aufnahme oder in Form von direkter Zitation. Die neutestamentliche Bezugnahme erfolgt dabei vorwiegend unter christologischer Rücksicht, so etwa im Sinne eines Schriftbeweises für das Passionsgeschehen (vgl. Ps 2,1-2 in Apg 4,25-26) bzw. die Auferstehung (vgl. Ps 2,7 in Apg 13,33) und die Erhöhung Jesu (vgl. Ps 2,7 in Hebr 1,5; 5,5 [vgl. Hebr 1,2; 7,28]) oder als eine der grundlegenden Quellen für die Christus- und Sohn-(Gottes-)Titulatur (vgl. z.B. Mk 1,11 par).

Seine vielleicht stärkste Rezeption erfährt der Psalm in der Offenbarung des Johannes.¹ Das letzte Buch des neutestamentlichen Kanons, für das insgesamt ein permanenter Rückgriff auf das Alte Testament und die souveräne Verwendung, Aktualisierung und Fortschreibung alttestamentlicher Motive, Themen und Formen charakteristisch ist, nimmt neben zahlreichen anderen Texten immer wieder auch Anleihen aus dem Buch der Psalmen. Ps 2 steht diesbezüglich an oberster Stelle.² R. Bauckham spricht sogar davon, dass dieser Psalm „one of Revelation's key Old Testament texts“³ und für die Ausgestaltung des Buches von fundamentaler Bedeutung ist.

Im Folgenden soll der spezifischen Verwendung des Psalmtextes innerhalb der Johannesoffenbarung nachgegangen werden, wobei über die Untersuchung jener Stellen mit direkter zitathafter Aufnahme hinaus (3.2) auch auf Aspekte struktureller Analogie und auf Themen- und Motivanklänge (3.1) aufmerksam gemacht wird. Ein vorausgehender Blick auf den Prätext Ps 2, seine Gestalt und seinen Aussagegehalt (1) sowie ein knapper Hinweis auf seine frühjüdische Rezeption (2) erhellt den entsprechenden Hintergrund

¹ In der 27. Auflage des Nestle-Aland werden für die Apokalypse insgesamt sieben Bezugnahmen auf Ps 2 verzeichnet, zwei davon sind als Zitate markiert. PISANO, O.: *Radice*, listet in seiner umfangreichen Studie zur Verwendung der von ihm als „davidisch“ bezeichneten Psalmen in der Johannesoffenbarung elf Textstellen auf (433-434; zur ausführlichen Analyse dieser Stellen vgl. 231-333).

² Bevorzugte Aufnahme erfahren insbesondere die Propheten Daniel, Ezechiel und Jesaja, aber auch die Bücher Genesis und Exodus spielen eine wichtige Rolle. – Zur Rezeption der Psalmen vgl. neben PISANO, O.: *Radice*, auch MONGE GARCÍA, J.L.: *Salmos* (1976), 269-278; (1977), 19-48.

³ BAUCKHAM, R.: *Climax*, 230; vgl. auch 371.

und liefert wichtige Verständnisvoraussetzungen für das Faktum und die Art und Weise der Rezeption des Psalms in der Apokalypse.

1 BEOBACHTUNGEN ZU TEXTGESTALT UND AUSSAGE VON PS 2

In seiner vorliegenden (End-)Gestalt lässt sich Ps 2, der zur Gruppe der so genannten Königspsalmen gehört, als in sich geschlossene, kunstvoll aufgebaute und in ihren Teilabschnitten strukturell, sprachlich und inhaltlich eng verwobene Einheit begreifen.⁴ Die insgesamt vier Einzelszenen entfalten aus je unterschiedlicher Perspektive und unter Heranziehung zahlreicher, aus der orientalischen Königsideologie vertrauter Bildelemente und Motivkomplexe das Thema der universalen, uneingeschränkten Königsherrschaft JHWHs und seines Gesalbten. In der dramatisierten Abfolge der Szenen beschreiben sie dabei einen klaren Kompositions- und Aussagebogen.

Zu Beginn schildern die Verse 1-3 das Aufbegehren und die Kundgabe des Unabhängigkeitsstrebens der Völkerwelt und ihrer Regenten gegen die Herrschaft JHWHs und seines Gesalbten.⁵ Die Form der mit למה eingeführten rhetorischen Frage in Vers 1 bringt dabei nicht nur das Erstaunen des Sprechers zum Ausdruck, sondern lässt von vornherein zugleich auch die Aussichtslosigkeit dieses ihres verschwörerischen Ansinnens durchscheinen (vgl. auch ריק in V. 1). Entsprechend kontrastierend ist dem in den Versen 4-6 die Reaktion Gottes, des „im Himmel Thronenden“, gegenübergestellt. Das Motiv vom Lachen Gottes (Ps 2,4; vgl. Ps 37,13; 59,9) wie auch die Ankündigung der zornentbrannten, Schrecken erregenden Gottesrede (Ps 2,5)⁶ machen seine hoheitsvolle, weltüberlegene Souveränität eindrucksvoll anschaulich. Umso pointierter kommt in Ps 2,6 die in direkter Rede formulierte Feststellung Gottes zu stehen, dass er selbst auf dem Zion den König als seinen irdischen Repräsentanten eingesetzt hat. Der folgende Abschnitt Ps 2,7-9

⁴ Dafür sprechen u.a. der chiasmische Gesamtaufbau (abb'a') mit Höhepunkt in V. 10-12, die zahlreichen Stichwortaufnahmen und die ausgeprägten Parallelismen. Eine konzentrische Gesamtstruktur von Ps 2 schlagen demgegenüber z.B. BECKING, B.: *Töpfe* (1990), 59-60, (mit V. 6 als Zentrum) und RENAUD, B.: *Structure* (1998), 57-70, (mit V. 7aa als Zentrum) vor. Vgl. dazu auch AUFFRET, P.: *Étude* (2001), 307-323. – Zu Ps 2 insgesamt und den unterschiedlichen Forschungspositionen dazu sei v.a. auf BONS, E.: *Psaume 2* (1995), 147-171, verwiesen.

⁵ Die Zeitstufe der Verben deutet für V. 1-3 auf ein „wiederholtes, in der Gegenwart (nicht punktuell verstanden) stattfindendes, auch in die nähere Zukunft hineinragendes Geschehen“ (DIEDRICH, F.: *Psalm 2* [1988], 40).

⁶ Ob V. 5 als Redeeinleitung zu V. 6 zu lesen und damit die Proklamation Gottes als eine zukünftige zu verstehen ist (so z.B. KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 149-150), wird unterschiedlich beurteilt. ZENGER, E.: *Wozu tosen die Völker* (1986), 502-505, hält das für wenig wahrscheinlich und sieht in V. 5 die Macht des göttlichen Wortes bzw. seine erschreckende Wirkung zum Ausdruck gebracht.

nimmt darauf Bezug und entfaltet diese Aussage, wenn nun der König seinerseits seine Erwählung und Ermächtigung durch JHWH feierlich proklamiert. Die Autorität des Zionskönigs gründet in der Zusage der Gottessohnschaft, in seiner von Gott her gesetzten personalen Beziehung zu Gott (Ps 2,7; vgl. Ps 89,27-28; 2 Sam 7,13-14; 1 Chr 28,6). Sie erweist sich in der Übereignung der ganzen Erde und damit auch der Völker als Erbe und Herrschaftsgebiet (Ps 2,8; vgl. Ps 18,44-48; 72,8-11; 89,26) und manifestiert sich in seiner mit drastischen Bildern umschriebenen vollmächtigen Herrschaftsausübung (Ps 2,9). In Ps 2,10-12 folgt schließlich auf die drei berichtartigen Abschnitte eine paränetische Rede des Psalmisten,⁷ die – gegenläufig zur Schilderung ihres ursprünglichen Verhaltens in Ps 2,1-3 – nun einen Aufruf zur Einsicht an die rebellierenden Könige der Erde und die Aufforderung zu ehrfürchtigem Dienst an JHWH angesichts seiner Überlegenheit und seines drohenden Zornes⁸ zum Inhalt hat. Die Gesamtkomposition von Ps 2 läuft auf diese Paränese als Zielpunkt zu. Der eindringliche Appell mündet am Ende von Vers 12 in einen knappen Makarismus, dessen Funktion vor allem darin besteht, die Hörerinnen und Hörer des Psalms zur Haltung des Vertrauens auf Gott zu ermuntern bzw. zu ermahnen und ihnen so die Möglichkeit geglückter Existenz zu eröffnen.

Größere Schwierigkeiten für die Interpretation bereitet das Textverständnis in Ps 2,9a und in Ps 2,12a. In Ps 2,9a geht es um die Übersetzung des חָרַעַם und damit verbunden um die inhaltliche Näherbestimmung der als Parallelismus aufgebauten Bildelemente des Gesamtverses. Die masoretische Punktation חָרַעַם liest das Verbum als (allerdings seltene) aramäische Form von רָעַע in der Bedeutung von „zerschlagen, zerschmettern“ (vgl. Ijob 34,24; Jer 15,12). Zusammen mit der Rede vom „Zertrümmern wie Töpfergeschirr“ in Ps 2,9b⁹ wäre somit an die zumindest potenziell eingeräumte Möglich-

⁷ Übersetzt man Ps 2,12a wörtlich mit „Küsst den Sohn!“, dann ist für Ps 2,10-12 wohl nicht – wie etwa KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 145-146, annimmt – an den Jahwekönig als Sprecher zu denken.

⁸ Während im hebräischen Text bei einem wörtlichen Verständnis von Ps 2,12a noch offen bleibt, ob der Zorn „des Sohnes“ (בֶּר) oder der Zorn JHWHs gemeint ist, trifft die Septuaginta durch ihre Übersetzung von V. 12a und vor allem durch den ausdrücklichen Zusatz von κύριος eine eindeutige Entscheidung zu Gunsten des Zornes Gottes.

⁹ Nach BECKING, B.: *Töpfe* (1990), 76, steht der Vergleich in Ps 2,9b als „Metapher für eine unwiderrufliche Verheerung“; so z.B. auch ZENGER, E.: *Wozu tosen die Völker* (1986), 502. Die von Becking beigebrachten mesopotamischen Inschriftenparallelen (63-76) setzen wie auch Ps 2 „feindliche Beziehungen“ (77) unterschiedlichster Art und eine für die Benannten bedrohliche Situation voraus. – Zumeist wird für Ps 2,9b auch an ein Bild aus dem altägyptischen Königsritual erinnert, wonach der König als Ausdruck seiner Macht über die Völker etwa bei seinem Amtsantritt Tongefäße zerschlägt, auf denen die Namen der Feinde eingraviert sind; so z.B. KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 154 u.a.; vgl. dagegen: WILHELM, G.: *Hirt* (1977), 202-203; OTTO, E.: *Theologie* (2003), 47.

keit¹⁰ zur gänzlich vernichtenden Zerstörung der Völkerwelt zu denken.¹¹ Der unvokalisierte Text lässt aber als Lesart auch *תָּרַעַם*, und damit eine suffigiertere Form des weitaus geläufigeren hebräischen Verbums *רָעַע* – „weiden“ (im übertragenen Sinn von „herrschen“ oder „regieren“) zu. Nach dieser Lesart wäre positiv an die auch sonst dem Alten Testament (vgl. 2 Sam 5,2; 1 Chr 11,2) und seiner Umwelt vertraute Hirtenfunktion des Königs angepielt, wobei die Verbindung mit dem Motiv vom eisernen Stab/Zepter¹² keine allzu großen Schwierigkeiten bereiten sollte. Neben zahlreichen außerbiblischen Parallelen literarischer und ikonographischer Art¹³ ist diesbezüglich vor allem die Stelle in Mi 5,5 zu nennen, wo in vergleichbarer Weise vom Weiden mit dem Schwert gesprochen wird (vgl. Mi 5,3). Darüber hinaus hat G. Wilhelmi m.E. überzeugend gezeigt, dass ein Verständnis von *תָּרַעַם* im Sinne von „weiden“ die Einzigartigkeit der poetischen Versstruktur von Ps 2,9 weitaus deutlicher hervortreten lässt, als das bei der Annahme des Aramaismus „zerschmettern“ der Fall ist.¹⁴ Das Bild vom Zertrümmern wie Töpfergeschirr in Ps 2,9b kann im Sinne eines synonymen Parallelismus von Ps 2,9a her auf die Art und Weise des Herrschens interpretiert werden.¹⁵ Die in Ps 2,9 gebrauchten Metaphern sind demnach zu verstehen als plastischer Ausdruck für den uneingeschränkten, von Gott ermöglichten Anspruch des

¹⁰ Häufig wird Ps 2,9 modal im Sinne einer Möglichkeit wiedergegeben, so z.B. in der Elberfelder Übersetzung: „Mit eisernem Stab magst du sie zerschmettern, wie Töpfergeschirr sie zerschmeißen.“

¹¹ Diese Lesart wird von den meisten als die ursprüngliche angesehen; vgl. z.B. KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 144. DIEDRICH, F.: *Psalm 2* (1988), 46, spricht für V. 9 von der „Macht zur zerstörenden Unterwerfung der Völker und Könige“. – Der Aramaismus gilt zugleich auch als Argument für die nachexilische Datierung (s. Anm. 21). Ein Verständnis in diese Richtung könnte allerdings auch von Dan 2,40 beeinflusst sein.

¹² Mit WILHELMI, G.: *Hirt* (1977), 199–201, ist hier nicht an eine Keule, sondern an das Zepter als Insignium der königlichen Vollmacht zu denken, abgeleitet von der ursprünglichen Bedeutung des Hirtenstabs als Waffe und Mittel der Leitung. Für BEALE, G.K.: *Revelation*, 267, 962, ist das eiserne Zepter zugleich „a symbol of destruction to the ungodly nations but a sign of protection to Israel“.

¹³ Vgl. dazu neuerdings OTTO, E.: *Theologie* (2003), 34–51. Otto, der die Lesart „weiden“ für ursprünglich hält, verweist darauf, dass das hier vorausgesetzte Hirtenamt in Verbindung mit der Wendung in V. 9b „charakteristisch assyrisch“ ist und dass seit der mittellassyrischen Zeit „das königliche Hirtenamt mit dem Anspruch auf Herrschaft über die Völker verbunden“ (44) ist.

¹⁴ Vgl. WILHELMI, G.: *Hirt* (1977), 201–202 (antithetische Stellung nach der Struktur des Oxymorons in den Versgliedern; inhaltliche Parataxe der parallelen Versteile; chiasmische Zuordnung im Rahmen des Versganzen). Anders z.B. DIEDRICH, F.: *Psalm 2* (1988), 32.

¹⁵ Häufig wird in Ps 2,9b die Vorstellung universaler richterlicher Vollmacht ausgedrückt gesehen; so z.B. KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 154, 156. BEALE, G.K.: *Revelation*, 259, sieht in der Gerichtsthematik „the primary function of the Son of God in Psalm 2“. Das Bild selbst und seine außerbiblischen Parallelen geben ein Verständnis im Sinne richterlicher Tätigkeit m.E. aber nicht unmittelbar zu erkennen.

Königs auf machtvolle, unbeugsame, unanfechtbare und endgültige Herrschaftsausübung.

Eine etwas anders gelagerte Schwierigkeit ergibt sich am Beginn von Ps 2,12 in Bezug auf die Wendung נִשְׁקֹבֵר. Die wörtliche Übersetzung mit „Küsst den Sohn!“ setzt den Gebrauch des aramäischen Wortes בִּר voraus, was innerhalb von Ps 2 in gewisser Spannung steht zum in Vers 7 verwendeten hebräischen בֶּן. Auch inhaltlich scheint ein derartiges Verständnis weitgehend Probleme zu bereiten, insbesondere auch mit Blick auf den vorausgehenden Versabschnitt 11b. Die Konjekturenvorschläge sind deshalb besonders zahlreich¹⁶ – nicht zuletzt auch inspiriert durch den abweichenden Text der Septuaginta –, wobei m.E. zu fragen bleibt, ob derartige hypothetische Text- und Sinn(re-)konstruktionen für das Verständnis von Vers 12 tatsächlich notwendig und zielführend sind.

Die angesprochene, an sich homogene Gesamtkomposition von Ps 2 ist hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit in der Forschung heftig umstritten und wird diesbezüglich kontrovers beurteilt. Zumeist wird für die Szenenabfolge in Ps 2,1-9 das zugrundeliegende Schema eines Königseinsetzungsrituals vermutet, das seinerseits Motive sowohl der ägyptischen als auch der neuassyrischen Herrscherlegitimation und -propaganda rezipiert und kritisch verarbeitet.¹⁷ Der abschließende Teil Ps 2,10-12 wäre dann als spätere Erweiterung dieses ursprünglichen Grundbestands im Zuge redaktioneller Überarbeitung zu verstehen, die zum einen eine deutlich eschatologische Zielperspektive in den Text einträgt und zum anderen dem Psalm eine didaktisch-weisheitliche Prägung gibt.¹⁸ Letzteres stellt Ps 2 – angezeigt u.a. auch durch mehrere Stichwortverbindungen und das rahmende Moment der Makarismen in Ps 1,1 und Ps 2,12 – in einen engen Zusammenhang mit dem im Prozess der Schlussredaktion des Psalters vorangestellten Ps 1 und macht ihn damit neben dem lehrhaften Teil des ersten Psalms zum zweiten, nun messianisch

¹⁶ Als ursprüngliche Lesart weitgehend vertreten wird nach wie vor die von A. Bertholet vorgeschlagene Konjektur mit V. 11b im Sinne von „und küsst seine Füße mit Zittern“ (נִשְׁקֹבֵר בְּרַעֲדָה); so auch die Einheitsübersetzung. ZENGER, E.: *Wozu tosen die Völker* (1986), 501, spricht für Ps 2,12a von einer späten Glosse. Zu Ps 2,12a vgl. z.B. auch OLOFSSON, S.: *Crux* (1995), 185-199; VANG, C.: *Ps 2,11-12* (1995), 163-184 („the meaning of ‚kiss the son‘/ ‚adore the son‘ makes good sense“; 184).

¹⁷ Vgl. dazu z.B. OTTO, E.: *Theologie* (2003), 50: „Der Psalm 2,1-9 rezipiert also in V. 1-3.9 Motive neuassyrischer Königsinschriften des 8./7. Jh. v. Chr. ... In diesen Rahmen neuassyrischer Motive ist in Ps 2,7-8 das Zitat eines JHWH-Orakels aus dem Jerusalemer Königsprotokoll eingestellt worden, das auf dem ägyptischen Königsritual des NR fußt ...“.

¹⁸ So z.B. Zenger in HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E.: *Psalmen*, 50-51, der die Ansicht vertritt, Ps 2,1-9 sei bewusst als Eröffnungpsalm zunächst für die Teilsammlung Ps 2-89 geschaffen und erst in der Schlussredaktion des Psalters mit Blick auf Ps 1 durch V. 10-12 ergänzt worden. Zur redaktionellen Erweiterung zählt ZENGER, E.: *Wozu tosen die Völker* (1986), 505, auch V. 5 (außerdem V. 2b und V. 6b).

orientierten und die weitere Lesehaltung ebenfalls entsprechend beeinflussenden Teil des Proömiums für das gesamte kanonische Psalmenbuch.¹⁹

Analog zur Frage der Ursprünglichkeit der Kompositionseinheit fällt auch das Urteil über die Entstehungszeit des Psalms bzw. seiner möglichen Vorform(en) unterschiedlich aus. Diesbezüglich gehen die Meinungen besonders weit auseinander. Während die einen die Entstehung von Ps 2 oder zumindest des Königsliedes in Ps 2,1-9* vorexilisch im Rahmen des Jerusalemer Hofzeremoniells ansetzen und lediglich mit späterer Anpassung an die veränderten Verhältnisse rechnen,²⁰ argumentieren andere für eine gänzlich nachexilisch entstandene Komposition nach dem Muster eines traditionellen Inthronisationsliedes und werten so den Text von vornherein als prophetischen Ausdruck davidisch-messianischer Erwartung. E. Zenger vertritt beispielsweise etwa die Ansicht, dass Ps 2 in seinem Grundbestand zu Beginn der hellenistischen Herrschaft in der Nachfolge Alexanders (um 300 v.Chr.) im „Widerspruch zu den geschichtlichen Erfahrungen“ als „Hoffnungsvision einer bedrohten Minderheit“ verfasst und dann in der unter den Seleukiden verschärften Situation sozialer und religiöser Krise eschatologisch neu gelesen und im Blick auf Ps 1 entsprechend erweitert worden sei.²¹

Wie auch immer man die literarische Einheitlichkeit und die zeitliche Verortung von Ps 2 näherhin beurteilen mag, in seiner Gestalt im Rahmen des Psalmenbuches präsentiert sich der Text mit seiner JHWH-Königstheologie ganz im Licht der bereits angedeuteten Aspekte von messianischer Verheißung, eschatologischer Ausrichtung und weisheitlich-paränetischer

¹⁹ Die Stichwortverbindungen zwischen Ps 1 und Ps 2 betreffen vor allem die weisheitliche Sprache und die Toratheologie; vgl. z.B. ZENGER, E.: *Wozu tosen die Völker* (1986), 508-509; HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E.: *Psalmen*, 45. DEISSLER, A.: *Stellung* (1988), 82, spricht neben vokabularischer auch von struktureller und themenanaloger Verwandtschaft. Einigen Einfluss hatte die These E. Lipińskis, wonach Ps 2,10-12 ursprünglich Teil von Ps 1 gewesen und erst durch die redaktionelle Einbindung des Königsliedes an das Ende von Ps 2 gekommen sei. COLE, R.: *Reading* (2002), 75-88, sieht für Ps 1 und Ps 2 allein die königlich-militärische Linie als beiden gemeinsame, zentrale Thematik. – Ps 1 und Ps 2 wurden in der Tradition häufig als ein einheitlicher Psalm gesehen; vgl. dazu MAIBERGER, P.: *Verständnis* (1988), 85-89 (vgl. auch die Lesart von D in Apg 13,33, die Ps 2 als ersten Psalm [τῷ πρώτῳ] bezeichnet).

²⁰ Als Beispiele seien genannt: KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, 145-146 („Ära des judäisch-jerusalemischen Königtums“; Sitz im Leben sei die „alljährliche Begehung der Thronbesteigung“; 146); BECKING, B.: *Töpfe* (1990), 78-79 („Zeitraum der internen Konflikte in Juda nach dem Tod Manasses“; 79); OTTO, E.: *Theologie* (2003), 51 („in die neuassyrische Zeit zu datieren“).

²¹ Vgl. Zenger in HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E.: *Psalmen*, 50-51, bzw. ZENGER, E.: *Wozu tosen die Völker* (1986), 507-511. Nachexilisch datieren z.B. auch DEISSLER, A.: *Stellung* (1988), 73-83; DIEDRICH, F.: *Psalm 2* (1988), 55-61. Als Argumente werden meist die Aramaismen רשע (V. 1) und רעע (V. 9) genannt, außerdem wird auf die Verwendung von נָכַר und יָלֹד verwiesen (vgl. DEISSLER, A.: *Stellung* [1988], 79) und auf Traditionskenntnisse (z.B. Völkerkampfmotiv u.a.) aufmerksam gemacht.

Intention und eröffnet darin ein zeitlos aktuelles Aussage- bzw. Interpretationspotenzial.

Angesichts der offensichtlichen Diskrepanz zu den zeitgeschichtlichen Verhältnissen, die durch Fremdherrschaft und Bedrängnis geprägt sind, kann die Rede von der im Grunde bereits erfolgten Einsetzung seines Königs und der Machtübertragung durch JHWH als Ankündigung einer für die Zukunft erwarteten, messianischen Gestalt gelesen werden, durch deren souveräne Herrschaftsausübung von Gott her eine unmittelbar bevorstehende Wende der gegenwärtigen, negativ bewerteten Situation in Aussicht gestellt und garantiert ist. Dabei ist nicht Zerstörung der gegnerischen Könige der Erde und ihrer Völker das Ziel – wie auf den ersten Blick Ps 2,9 vielleicht nahelegen könnte – noch eigentlich deren totale Unterdrückung, sondern vielmehr die Bewahrung vor dem drohenden Untergang und dem eschatologischen Zorngericht Gottes, sofern sie sich einsichtig zeigen und Gott und seinen Gesalbten in ihrer Vollmacht anerkennen (Ps 2,10-12). In weisheitlich gefärbter Sprache mit erkennbar toratheologischer Akzentuierung²² ergeht letztlich also Belehrung und Ermahnung, zugleich aber auch – mit Blick auf die sich in Bedrängnis befindenden Adressaten des Psalms – Ermunterung zum Vertrauen und Vergewisserung in die bewahrende Macht Gottes (Ps 2,12). Die im Text gemachte Zukunftsansage (z.B. Ps 2,5.9) dient dabei – ganz in der Tradition prophetischer Rede²³ – zur Begründung der auf die Gegenwart bezogenen Paränese. Der Aussageinhalt von Ps 2 zeichnet unter den genannten Rücksichten eine Richtung vor, die dann sowohl bei der Gesamtradaktion des Psalmenbuches wie auch in der Art und Weise seiner späteren Verwendung und Rezeption festgemacht werden kann und die N. Fuglister mit den Begriffen Sapientialisierung, Nomisierung, Prophetisierung und Messianisierung des Psalters umschreibt.²⁴

²² Zur Toratheologie in Ps 2 und ihrer Verstärkung durch den kanonischen Kontext (vgl. Ps 1, aber auch den Bezug von Ps 2 zu Ps 148-149) vgl. z.B. HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E.: *Psalmen*, 50-51, 54 (vgl. dazu auch die Rezeption von Ps 2 in Weish 6,1-21). Wenn Zenger allerdings davon spricht, dass in Ps 2,10-12 der König zu einem „Mann des Wortes“ (50) bzw. „‘Tora-Lehrer’ der Völker“ (54) wird, setzt das m.E. die Septuagintaversion voraus, in der der König eindeutig auch Sprecher von Ps 2,10-12 ist (s. Anm. 27).

²³ Zum frühjüdischen Verständnis der Psalmen als prophetische Texte mit eschatologischer, aber auch weisheitlicher Ausrichtung siehe z.B. GILLINGHAM, S.: *From Liturgy to Prophecy* (2002), 470-489.

²⁴ Vgl. FÜGLISTER, N.: *Verwendung* (1988), 319-384.

2 DAS FRÜHJÜDISCHE VERSTÄNDNIS VON PS 2 ALS TRADITIONSGESCHICHTLICHER HINTERGRUND

Das Verständnis von Ps 2, wie es sich für die frühjüdische Zeit aufweisen lässt, bestätigt und verstärkt je unterschiedlich die im Text selbst angelegten Akzente, wobei eine spezifisch messianische Auslegung nicht unbedingt im Vordergrund zu stehen scheint.

Ein erstes Beispiel dafür liefert bereits die Übersetzung der Septuaginta, die ihrerseits vor allem die weisheitlich-didaktische Aussagelinie des Psalmtextes weiter ausbaut. Das von der hebräischen Vorlage in Vers 12 abweichende δράξασθε παιδείας und die Erweiterung von דרך zu ὁδός δικαίας (in Angleichung an Ps 1,6) sind mit P. Maiberger als deutliches „Indiz einer weisheitlichen Interpretation oder der Torahfrömmigkeit“²⁵ zu werten. Wenn die Septuaginta in Ps 2,9 das חרם mit ποιμαίνω („weiden“) übersetzt (ποιμανεῖς αὐτούς), dann lässt sich das zwar nur indirekt in eben diese spezifische Richtung auswerten, insofern die Herrschaftsausübung des Königs eine entsprechend positive Konnotation erfährt,²⁶ es liegt damit aber zumindest der früheste Beleg für das von der masoretischen Punktation abweichende Verständnis dieses Wortes vor.²⁷

Eine eschatologische Deutung scheint Ps 2 in Qumran erfahren zu haben, sofern sich anhand des stark fragmentarisch erhaltenen Textes 4Q174 Kol III²⁸, der eine pesherartige Auslegung von 2 Sam 7,10-14 und des Beginns von Ps 1 und Ps 2 enthält, überhaupt eine einigermaßen gesicherte Aussage

²⁵ MAIBERGER, P.: *Verständnis* (1988), 89-90. Seiner Ansicht nach hat die Septuaginta בך im Sinne von „rein, lauter“ aufgefasst und auf die Tora hin interpretiert (vgl. auch MidrPs 2,17). – Ähnlich gibt dann auch der Targum zu Ps 2 den Beginn von V. 12 mit קבילו ארפא (vgl. auch V. 10) wieder; vgl. dazu MAIBERGER, P.: *Verständnis* (1988), 91-92, der außerdem darauf hinweist, dass der Targum in V. 4 und im Makarismus von V. 12 durch Ergänzung von מירא das Element des Gotteswortes stark betont und damit das weisheitliche Verständnis des Psalms noch deutlicher macht (evtl. in Verbindung mit Jes 11,4; vgl. auch PsSal 17,23-24; OdSal 29,8f). Zum Targum von Ps 2 vgl. auch BERNSTEIN, M.J.: *Translation Technique* (1994), 326-345.

²⁶ Symmachus übersetzt demgegenüber mit συντρίψει αὐτούς. – BEALE, G.K.: *Revelation*, 267, 962, vermutet für die Übersetzung der Septuaginta (und dann auch für die Apokalypse) ein dahinterstehendes bewusst doppeldeutig-ironisches Verständnis von Ps 2,9a („the authority that a king wields in protecting his subjects and defeating his enemies“; 267) und verweist u.a. auf alttestamentliche Stellen, an denen ποιμαίνω negativ im Sinne von „zerstören, verwüsten“ begegnet (Mi 5,5; Jer 6,3; 22,22).

²⁷ Erwähnenswert ist außerdem, dass in der Septuagintaversion von Ps 2 der König bereits ab V. 6 als Sprecher fungiert, während im hebräischen Text erst in V. 7 ein Sprecherwechsel stattfindet und vorher JHWH selbst als Sprecher auftritt. FLINT, P.W.: *Translation Technique* (1994), 317-318, vermutet dahinter die theologische Absicht einer klaren Unterscheidung zwischen JHWH und der Gestalt des Königs. Die für den hebräischen Text von Ps 2 ausgewiesene Struktur von vier ausgewogenen Teilabschnitten wird dadurch aber zerstört.

²⁸ Übersetzung in MAIER, J.: *Qumran-Essener*, 104-105.

treffen lässt. Jedenfalls wird die in Ps 2,1-2 beschriebene Bedrohung durch die Völkerwelt in prophetischem Sinn unmittelbar auf die Situation der Qumrangemeinde bezogen und als endzeitliches Ereignis verstanden (vgl. Zeile 19: „am Ende der Tage“). Ob die Gestalt des Königs von Ps 2 dann in messianischem Sinn verstanden wurde, muss aufgrund des geringen Textbestandes aber offen bleiben. Der vorliegende Text scheint eher eine Deutung des Gesalbten auf die Gemeinde als ganze nahezu legen.²⁹ Insofern in 4Q174 der Beginn von Ps 2 in unmittelbarem Zusammenhang mit Ps 1 gelesen und ausgelegt wird, kann auch hier wieder von einer weisheitlichen Verwendung des Psalmtextes gesprochen werden.³⁰

Mit deutlich eschatologischer Ausrichtung und davidisch-messianischer Zuspitzung rezipiert PsSal 17,21-25 den Ps 2, insbesondere die Bildelemente von Vers 9. Der Text enthält die an Gott gerichtete Bitte, den verheißenen Sohn Davids doch als König über Israel einzusetzen, damit dieser gegen die Feinde Israels mit starker Hand vorgehen, die Fremdherrscher vernichten, Jerusalem von den Heidenvölkern reinigen und die Sünder vertreiben kann. In Aufnahme von Ps 2,9 ist in PsSal 17,23b.24a zur Veranschaulichung dieses kraftvollen Vorgehens des Königs vom „Zerschlagen wie des Töpfers Geschirr“ und vom „Zerschmettern“³¹ mit eisernem Stab“ die Rede. Hintergrund und Rahmen dieser Erwartung ist auch hier die Situation existenzbedrohlicher, äußerer Bedrängnis, in der der Text von Ps 2 neu gelesen und aktualisiert wird.³² Mit Blick auf die Entstehung der Psalmen Salomos als Texte pharisäischer Provenienz ist dies zeitgeschichtlich wahrscheinlich festzumachen in der traumatischen Erfahrung der dahinterstehenden Gruppe unter der römischen Besatzung Palästinas im 1. Jh. v.Chr. Bei aller Betonung des zerstörerischen, vernichtenden Vorgehens des Messias Königs ist für PsSal 17,21-25 aber auch das weisheitlich-toratheologische Moment in der gebrauchten Begrifflichkeit nicht außer Acht zu lassen. Von „ungerechten“ Fürsten (V. 22), von „Sündern“, die gezüchtigt werden „in ihres Herzens Wort“ (V. 23.25) und von „gesetzlosen“ Völkerschaften (V. 24) ist ebenso die Rede wie vom Verstoßen „in Weisheit und in Gerechtigkeit“ (V. 23). Selbst das Zerschlagen wie Töpfergeschirr in Vers 23 ist „auf des Sünders

²⁹ GILLINGHAM, S.: *From Liturgy to Prophecy* (2002), 486: „The ‚anointed‘ here probably refers to the community itself, rather than to a coming messianic figure“ (vgl. Dan 7; 12).

³⁰ Vgl. MAIBERGER, P.: *Verständnis* (1988), 101. Die gemeinsame Verwendung der beiden Psalmen hebt auch auf eine doppelte Gegnerschaft bzw. Bedrohung ab: aus dem eigenen Volk (Ps 1) bzw. von außen (Ps 2). Angelegt ist diese Doppelperspektive wohl schon in der kanonischen Zusammenordnung im Psalmenbuch selbst.

³¹ PsSal 17,24 liest anders als die Septuaginta Ps 2,9a in der Bedeutung von תרעם („zerschmettern“) und schreibt σπτερῖψαι.

³² Die drastischen Bilder bekommen von daher auch in PsSal 17 von vornherein eine entsprechend anders gelagerte Aussageintention.

Übermut“ bezogen, und das Zerschmettern mit eisernem Stab in Vers 24a ist – wie S. Holm-Nielsen festhält – zwar im „Wortlaut weiterhin von Ps 2,9 geprägt, aber im Sinn von Jes 11,4 verstanden, wie aus V. 24b hervorgeht“³³, wo davon die Rede ist, dass Vernichtung „durch das Wort seines Mundes“ geschieht. Letzteres unterstreicht nicht nur den Aspekt der machtvollen Wirkkraft des Wortes für das im Text erbetene Tun des messianischen Königs (vgl. auch PsSal 17,25a.35-36), sondern lässt neben der militärisch-herrscherlichen verstärkt auch die richterliche Funktion dieser königlichen Gestalt durchscheinen,³⁴ ein Moment, das im übrigen Abschnitt ebenfalls bereits deutlich mitschwingt und so auch auf das Verständnis der rezipierten Metaphern aus Ps 2,9 einwirkt.

3 DIE REZEPTION VON PS 2 IN DER OFFENBARUNG DES JOHANNES

Die Bezugnahme auf Ps 2 innerhalb der Offenbarung des Johannes ist vielschichtig und setzt, verglichen mit jener in den übrigen neutestamentlichen Schriften, durchaus eigenständige Akzente. Trotz christologischer Auswertung des Psalmtextes, die auch in der Apokalypse vorherrscht, ist die Bezugnahme weder allein darauf beschränkt, noch ist sie dort, wo sie mit Blick auf Jesus Christus erfolgt, auf die Zusage der Gottessohnschaft von Ps 2,7 fokussiert, wie das sonst im Neuen Testament nahezu ausschließlich der Fall ist.³⁵ Auf Ps 2,7 ist im Gegenteil in der Apokalypse an keiner Stelle ausdrücklich und unmittelbar erkennbar angespielt. Innerhalb der Apokalypse findet der Psalm stattdessen – wie im Folgenden deutlich werden soll – mit durchweg anderer Gewichtung und Sinnspitze Verwendung.

Hinsichtlich der Rezeption von Ps 2 in der Johannesoffenbarung kann unterschieden werden zwischen intertextuellen Bezügen grundlegender und allgemeiner Art und direkter zititmäßiger Aufnahme bestimmter Textpassagen. Die allgemeinen Bezugselemente lassen eine besondere strukturelle, funktionale und thematische Nähe zwischen den beiden Texten erkennen und geben darin u.a. auch Aufschluss über mögliche Ursachen für die vergleichsweise weitreichende Referenz auf Ps 2 im Kontext der Offenbarung des Johannes. Direkte Zitation – wenn auch, wie das durchgehend in der Apokalypse der Fall ist, nicht ausdrücklich als Zitat eingeführt oder markiert³⁶ – erfolgt dem-

³³ HOLM-NIELSEN, S.: *Psalmen Salomos* (1977), 102 (die Übersetzung der Textabschnitte ist dort entnommen).

³⁴ Auch Jes 11,4 und der unmittelbare Kontext in Jes 11,1-5 heben vor allem auf die Richterfunktion der darin angekündigten messianischen Gestalt ab.

³⁵ Eine Ausnahme ist lediglich die Zitation von Ps 2,1-2 in App 4,25-26.

³⁶ Die einzige direkte Markierung auf einen alttestamentlichen Prätext erfolgt in Offb 15,3 mit dem Hinweis auf „das Lied des Mose“ (vgl. Ex 15; Dtn 32).

gegenüber ausschließlich für den Textabschnitt Ps 2,8-9, steht ihrerseits aber jeweils ganz im Rahmen der grundlegenden Bezugnahme auf das Gesamt von Ps 2 und lässt sich von dorthin weiter erhellen.

3.1 Strukturelle Referenzialität, Themen- und Motivanklänge

Strukturelle Referenzialität meint den Bezug zum Prätext unter der Rücksicht der spezifischen Ausformung des konkreten Diskurstyps sowie seines Aussage- und Sinnpotenzials.³⁷ Aus den Beobachtungen zu Textverständnis und frühjüdischer Verwendungsweise von Ps 2 lässt sich eine Reihe von derartigen strukturellen Analogien und Gemeinsamkeiten mit der Offenbarung des Johannes ausmachen.

Zum einen versteht sich die Offenbarung des Johannes ausdrücklich als prophetisches Buch (vgl. Offb 1,3; 22,7.10.18.19) in Entsprechung zu und Kontinuität mit den alttestamentlichen Prophetenbüchern und in geradezu selbstverständlicher Fortschreibung derselben. In dieser Charakterisierung als prophetischen Text besteht grundlegende Übereinstimmung mit dem Verständnis von Ps 2 zumindest in seiner kanonischen Form. Dazu tritt für beide Texte als eine weitere konstitutive Gemeinsamkeit ihre ausgesprochen eschatologische Zielperspektive. Eine intertextuelle Bezugnahme legt sich von daher grundsätzlich nahe, insbesondere wenn man bedenkt, dass der Psalter insgesamt (und die Königspsalmen im Speziellen) spätestens im 1. Jh. n. Chr. im Sinne einer prophetischen Schrift gelesen wurde und die Johannesoffenbarung ihrerseits vorzugsweise auf Prophetenbücher des Alten Testaments zurückgreift, vor allem auf Textabschnitte mit deutlich eschatologischer Ausrichtung.

Strukturelle Analogie zwischen Ps 2 und der Offenbarung des Johannes besteht dann auch bezüglich der im Text präsentierten Sicht der Wirklichkeit bzw. der dahinterstehenden Verhältnisse. Hier wie dort legt der Text nämlich die Situation äußerer – nimmt man Ps 2 in seiner redaktionellen Verbundenheit mit Ps 1 mit herein, auch innerer³⁸ – Bedrohung und Bedrängnis nahe. In eschatologisch überhöhter Deutung der Wirklichkeit wird diese Bedrohung als endzeitliche Bedrohung und universaler Aufstand der feindlichen Mächte gegen Gott und seinen Gesalbten gesehen. Schon Ps 2 zeigt in seiner

³⁷ Zur Klassifizierung intertextueller Bezüge und ihrer Terminologie vgl. OESCH, J.M.: *Intertextuelle Untersuchungen* (1999), 41-74, bes. 42-45, in Anlehnung an BROICH, U. – PFISTER, M.: *Intertextualität*. Vgl. dazu auch GILLMAYR-BUCHER, S.: *Psalmen*, 72-93, bes. 85-89.

³⁸ Wenn Ps 1 die Haltung jener zurückweist, die sich mit den bestehenden Machtverhältnissen arrangieren (vgl. Ps 1,1), dann ist das durchaus auch ein Thema innerhalb der Apokalypse.

anvisierten Zukunftsperspektive dabei durchaus eine gewisse Nähe zu apokalyptischem Vorstellungsrepertoire (z.B. Ps 2,5.12). Der Blick auf die frühjüdische Rezeption von Ps 2 in der Gemeinde von Qumran und in den Psalmen Salomos kann außerdem zeigen, dass der Psalm auch dort auf einem analogen Hintergrund von leidvoller und existenzgefährdender Gegenwarterfahrung gelesen und entsprechend aktualisiert wird.

Übereinstimmende Aspekte lassen sich schließlich auch in Bezug auf die Funktion der beiden Referenztexte ausmachen. Zu verweisen ist hier vor allem auf die jeweilige paränetische Aussageabsicht. Nach außen hin gerichtet äußert sich diese, wie schon für Ps 2 aufgezeigt, auch für die Johannesoffenbarung in Form von Warnung und dringlichem Appell. Nach innen gewandt ist sie gleichermaßen zu verstehen als ermunternde Zusage angesichts der unerschütterlichen Souveränität Gottes und der bereits in der Gegenwart feststehenden siegreichen Vollmacht seines Christus und – damit verbunden – als Ermahnung zu Vertrauen und Standhaftigkeit.

Dass die genannten Elemente struktureller Referenzialität nicht nur prinzipiell gegeben sind und eine Rezeption von Ps 2 grundsätzlich nahelegen, sondern für die Offenbarung des Johannes tatsächlich im Blick sind, zeigt sich, abgesehen von jenen Stellen, die eine mehr oder weniger direkte Zitation aus dem Psalmtext enthalten, auch an den zahlreichen, im gesamten Textverlauf aufweisbaren Themen- und Motivanklängen.

Wie in Ps 2,2 treten auch in der Apokalypse „die Könige der Erde“ (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς³⁹) als gottfeindliche Mächte auf den Plan. Sie sind es, die sich „am großen Tag Gottes“ (Offb 16,14) zum Kampf gegen Gott bzw. gegen Christus versammeln. Im Rahmen der sechsten Schalenvision ist in Offb 16,14-16 vorbereitend bereits von dieser ihrer Sammlung⁴⁰ die Rede (vgl. auch Offb 17,14.18), und im Kontext der Vision vom Reiter auf dem weißen Pferd (Offb 19,11-21) wird schließlich der Aufmarsch der Könige der Erde und des Tieres aus Offb 13 samt ihrer Streitmächte zum endgültigen Kampf gegen Christus und das himmlische Heer dramatisch ins Bild gesetzt. Hier wie dort kommt es aber nicht eigentlich zu einer Schlacht. Der Sieg Gottes und Christi steht von vornherein außer Zweifel. Zum Ausdruck kommt das in Offb 16,14 etwa durch die Bezeichnung Gottes als παντοκράτωρ⁴¹ bzw. in Offb 19,11-21 durch die bereits vorwegnehmende Aufforderung an die Vö-

³⁹ Die Wendung begegnet in Offb 8 mal: 1,5; 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24 (vgl. auch 10,11; 16,14; 19,18). Vgl. Ps 76,13; 89,28; 102,16; 138,4; 148,11.

⁴⁰ Für das Motiv der Sammlung wird wie in Ps 2,2 LXX (vgl. auch Ps 47,5 LXX) das Verbum συναγω gebraucht: Offb 16,14.16; 19,19; auch 20,8 (der Satan versammelt die „Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und Magog“ und führt sie zum Kampf). – Die Schilderung der Sammlung der Könige der Erde ist in Offb 16,15 auffallend unterbrochen durch den Einschub eines Makarismus (vgl. den Makarismus in Ps 2,12).

⁴¹ Vgl. Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6.15; 21,22.

gel des Himmels, das Fleisch der Könige und ihrer Mitkämpfer zu fressen (Offb 19,17-18; vgl. 19,21), oder die Beschreibung des Reiters als einer von Anfang an sieghaften Gestalt, der neben anderen Namen auch der Name „König der Könige und Herr der Herren“ (Offb 19,16; vgl. 17,14⁴²; auch 1,5⁴³) zukommt (s. dazu auch 3.2.3). Vergleichbar damit ist auch die Reaktion ohnmächtiger Verzweiflung, die beim Öffnen des sechsten Siegels durch das Lamm in Offb 6,15-17 „die Könige der Erde, die Großen und die Heerführer usw.“ am „großen Tag ihres [= Gottes und des Lammes] Zornes“ (vgl. Ps 2,5.12) zeigen und die eine von vornherein resignierende Anerkennung der souveränen Vollmacht Gottes und Jesu Christi impliziert (zugespitzt in der rhetorischen Frage von Offb 6,17: „Wer kann bestehen?“). Wenn in der großen Schlussvision vom himmlischen Jerusalem in Offb 21,24 in Aktualisierung des Motivs von der Völkerwallfahrt aus Jes 60 aber davon die Rede ist, dass die Könige der Erde ihre Herrlichkeit in die Stadt bringen werden (vgl. Offb 21,26), dann könnte darin auch – analog zur Aussagerichtung von Ps 2,10-12 – die Möglichkeit eines positiven Ausgangs angezeigt und in Aussicht gestellt sein.

Eine Anspielung an das in Ps 2,1-2 geschilderte Aufbegehren der Völkerwelt liegt wahrscheinlich auch innerhalb des himmlischen Lobpreises, den das Blasen der siebten Posaune nach sich zieht (Offb 11,15-18), mit der Wendung τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν in Offb 11,18 vor (vgl. Ex 15,14; Ps 46,7; 99,1; vgl. auch Offb 12,17). Bestätigt wird das durch weitere Anspielungen an Ps 2 durch andere Textelemente dieses Abschnitts. Im Mittelpunkt des Lobpreises von Offb 11,15-18 steht die universale und ewige Königsherrschaft Gottes, die eingangs als „Weltherrschaft unseres Herrn und seines Gesalbten“ (Offb 11,15) bezeichnet wird. Mit der Wendung τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ ist dabei ein deutlicher Rückgriff auf Ps 2,2 gegeben (so auch in Offb 12,10; vgl. 20,6), die Rede von der Herrschaft über den Kosmos erinnert außerdem an Ps 2,8. In Offb 11,18, wo vor allem der richterliche Aspekt der Herrschaftsausübung Gottes hervorgehoben wird, ist zusätzlich der „Zorn“ Gottes (ἡ ὀργή σου) genannt, ein apokalyptisches Motiv, das Ps 2 (vgl. V. 5 und V. 12) und die Offenbarung des Johannes ebenfalls gemeinsam haben.⁴⁴ Und schließlich ist in diesem Zusammenhang von der

⁴² In Offb 17,14, wo ebenfalls vom Krieg (πολεμέω) gegen Christus (im Bild des Lammes) die Rede ist, ist ausdrücklich auch gesagt, dass das Lamm siegen wird (νικάω).

⁴³ MAIBERGER, P.: *Verständnis* (1988), 145, sieht in der Charakterisierung Christi in Offb 1,5 neben Ps 89,28 auch eine Anlehnung an Ps 2,2 gegeben.

⁴⁴ Für den Zorn Gottes bzw. des Lammes ist in Offb 6,16.17; 11,18; 14,10; 16,19; 19,15 das Wort ὀργή gebraucht. In Offb 14,10; 16,19 und 19,15 begegnet es zusammen mit dem Ausdruck θυμός (sonst für den Zorn Gottes auch in Offb 14,19; 15,1.7; 16,1).

Gottesfurcht (Offb 11,18: τοῖς φοβουμένοις) die Rede, die zumindest der Sache nach auch in Ps 2,11 thematisiert ist.⁴⁵

Grundlegende Analogie zwischen Ps 2 und der Offenbarung des Johannes scheint mir darüber hinaus etwa in Bezug auf die Charakterisierung Gottes,⁴⁶ die Betonung der Macht des Wortes Gottes, die Tatsache der Einsetzung des Messias-Königs/Christi in Mitregentschaft und Aktionsgemeinschaft oder die Aufforderung zur Gottesverehrung in Furcht und Jubel vorzuliegen. In formaler Hinsicht ist außerdem auf den (mehrfachen) Perspektivenwechsel zwischen Erde und Himmel sowie auf den Gebrauch des Makarismus in beiden Textkorpora hinzuweisen.

Insgesamt lassen die aufgeführten Themen- und Motivanklänge bereits erkennen, dass in der Offenbarung des Johannes die Bezugnahme auf Ps 2 nicht punktuell auf einzelne Wendungen oder Textpassagen begrenzt bleibt, sondern im Grunde die ganze Szenenabfolge des Psalms mit ihrer kompositionellen Zielrichtung und den wesentlichen Aussagelinien betrifft. Als Prätext fungiert Ps 2 neben anderen alttestamentlichen Texten bewusst als eine Art strukturelle und thematische Hintergrundfolie und hat diesbezüglich besondere Bedeutung. Der Psalm wird in seiner prophetisch-messianischen Ausrichtung konsequent eschatologisch interpretiert und auf den Endkampf mit den widergöttlichen Mächten bezogen.⁴⁷ Ein derartiges Verständnis und Vorgehen der Relecture liegen dabei ganz auf der Linie dessen, was sich bereits für die frühjüdische Rezeption von Ps 2 festmachen hat lassen.

3.2 „Die Völker weiden mit eisernem Stab“ – Zitation von Ps 2,8-9

Die direkten Zitate aus Ps 2 fügen sich homogen in das bisher gewonnene Bild seiner sonstigen Rezeption innerhalb der Apokalypse. Inhaltlich beschränken sich die Zitate – wie bereits erwähnt – ganz auf die durch den Zionskönig proklamierte Zusage JHWHs in Ps 2,8-9, insbesondere auf die metaphorische Aussage in Vers 9. An insgesamt drei Stellen findet sich in der Offenbarung des Johannes mit unterschiedlichem Ausmaß eine mehr oder weniger wörtliche Aufnahme dieser Textpassage: in Offb 2,26-27; 12,5 und 19,15.

In der Bezugnahme auf Ps 2,8-9 liegt die Apokalypse PsSal 17 am nächsten und ist damit vergleichbar. Trotz des Sinnangebots aber, das PsSal 17,24

⁴⁵ Die Aufforderung zu Gottesfurcht, Verehrung und Anbetung Gottes verweist auf ein zentrales Ziel der gesamten Offenbarung des Johannes (vgl. Offb 14,7; 15,4; 19,10; 22,9).

⁴⁶ Z.B.: „der im Himmel Wohnende/Thronende“ (Ps 2,4; vgl. z.B. Offb 4,1-11); Gottes unangefochtene Souveränität und Allmacht.

⁴⁷ Vgl. MAIBERGER, P.: *Verständnis* (1988), 115.

mit συντρίβω („zerschlagen, zerschmettern“) für das Verständnis von חרעם in Ps 2,9 eröffnet (vgl. auch Dan 2,40f), verwendet sie an allen drei Stellen – wie schon die Septuaginta in ihrer Übersetzung von Ps 2,9 – das Verbum ποιμαίνω, spricht also stets vom „Weiden“ der Völker mit eisernem Stab, wenn sie das alttestamentliche Bild zur Umschreibung von königlicher Herrschaftsausübung aufgreift. Im Rahmen der Apokalypse ist mit der Verwendung von ποιμαίνω im Sinne von Herrschen und Regieren darüber hinaus zugleich auch an Offb 7,16-17 zu denken, die einzige Stelle, in der das Verbum neben Offb 2,27; 12,5 und 19,15 noch begegnet und die von daher für deren Verständnis entsprechend zu berücksichtigen ist bzw. es beeinflusst. Wenn in Offb 7,17 vom Lamm die Rede ist, das die Schar der Vollendeten „weiden“ wird, dann wird aus dem unmittelbaren Kontext dieser Aussage unmissverständlich klar gemacht, dass die Herrschaftsfunktion Christi ganz im Sinne von umfassend heilvoller Hirtentätigkeit zu verstehen ist.⁴⁸

3.2.1 Verheißung von Mitregentschaft für die Christen – Offb 2,26-27

Ein erstes Zitat aus Ps 2,8-9 begegnet im Sendschreiben an die Gemeinde von Thyatira (Offb 2,18-29) im Rahmen des so genannten Überwinderspruches (Offb 2,26-28), der sich neben Schreibungsbefehl, Botenformel, Besprechung der Situation der Gemeinde und Weckruf als ein weiteres konstitutives Formelement aller sieben Sendschreiben in Offb 2-3 auch für diesen Text findet. Der Spruch enthält für denjenigen, der in Treue siegreich ausharrt (ὁ νικῶν) und Christi Werke bis ans Ende bewahrt (ὁ τηρῶν), eine zweifache Verheißung des in der Eingangsvision in Offb 1,9-20 gleich einem Menschensohn geschauten Christus (jeweils mit δῶσω eingeleitet). Der Inhalt der ersten Verheißung (Offb 2,26b-28a) wird dabei unter Zuhilfenahme von Ps 2,8-9 veranschaulicht, die zweite Verheißung nennt als Gabe den Morgenstern (τὸν ἄστὲρα τὸν πρωινόν) und weist damit voraus auf Offb 22,16, wo sich Jesus selbst als „der strahlende Morgenstern“ identifiziert (Offb 2,28b; vgl. Num 24,17⁴⁹). In beiden Verheißungen geht es um Teilhabe der Christen an der Funktion bzw. Existenzweise Jesu Christi. Bei aller eschatologischen Perspektive, die die Überwindersprüche in der Apokalypse

⁴⁸ Offb 7,16-17 verheißt unter Aufnahme von Jes 49,10 und Jes 25,6-8 das Ende aller Mangel- und Leiderfahrungen. – Zum Bild Gottes als eines Hirten vgl. z.B. Ps 23,1; 80,2; Mi 7,14 (hier und in Ps 23 auch mit שׁבט / ῥάβδος).

⁴⁹ In der Bileamverheißung von Num 24,16-19, die ihrerseits eine Reihe von Parallelen mit Ps 2 aufweist, geht es ebenfalls um messianische Herrschaft (vgl. BEALE, G.K.: *Revelation*, 268-269). Der Morgenstern gilt auch außerbiblisch als Herrschaftssymbol (vgl. GIESEN, H.: *Offenbarung*, 123-124).

aufweisen, ist ihr deutlich paränetischer Akzent aber dennoch unverkennbar.⁵⁰

In Offb 2,26 ist bereits mit der Wendung δώσω αὐτῷ ἔξουσίαν ἐπὶ τῶν ἔθνων an Ps 2,8 angespielt, wo dem Zionskönig die ἔθνη als Erbe und Besitz verheißen sind (in der Septuaginta ebenfalls mit δώσω eingeleitet). Offb 2,27 zitiert dann direkt aus Ps 2,9, wobei nur an dieser Stelle innerhalb der Johannesoffenbarung auch die zweite Hälfte des Psalmverses, das Bildelement des Zerschlagens von Tongeschirr, ausdrücklich aufgenommen wird. Das Zitat entspricht dabei fast wörtlich dem Text der Septuaginta. Die wenigen Abweichungen⁵¹ sind z.T. durch die syntaktische Einbindung bedingt, mit dem im Passiv formulierten συντρίβεται kommt es darüber hinaus aber auch zu einer leichten Sinnverschiebung, insofern damit die Wendung nicht mehr wie in Ps 2 als Parallelismus konstruiert ist, sondern die zweite Verschäfte syntaktisch als erläuternde Apposition zur ersten fungiert und so von vornherein das Weiden als eigentlich einzige Tätigkeit verheißen ist.⁵² Wenn Offb 2,28a schließlich Jesu eigenen Vollmachtsempfang von seinem Vater anspricht, dann erinnert das inhaltlich indirekt auch an das Thema der Einsetzung des messianischen Königs und der Herrschaftsübertragung an ihn in Ps 2,6.7-9. Besonders auffallend ist außerdem, dass in der Botenformel in Offb 2,18 neben der üblichen Aufnahme von Prädikaten aus der vorangehenden Christusvision (Offb 1,14-15) das einzige Mal in der Apokalypse und sicher nicht zufällig für Jesus der Titel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ begegnet, zumal die Gottessohnschaft ja auch in Ps 2,7 zentrales Thema ist.⁵³

Während eine messianische Deutung von Ps 2 bereits im Frühjudentum geläufig (vgl. PsSal 17) und deren christologische Anwendung im Neuen Testament einschließlich der Johannesoffenbarung der Normalfall ist, geht der Text in Offb 2,26-28 ausdrücklich darüber hinaus, wenn er die Verheis-

⁵⁰ Vgl. GIESEN, H.: *Offenbarung*, 95, der darauf hinweist, dass die Überwindersprüche formgeschichtlich auf die weisheitliche Mahnung zurückgehen. Die Sendschreiben insgesamt haben ihre Wurzeln in der prophetischen Tradition (vgl. z.B. MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 91-92).

⁵¹ Die Verbformen wechseln von der 2. in die 3. Person Singular; anstelle von σκευός κεραμέως („Gefäß des Töpfers“) steht τὰ σκεύη τὰ κεραμικά („die irdenen Gefäße“); die Passivkonstruktion in Offb 2,27b (συντρίβεται) erklärt auch die Auslassung des zweiten αὐτούς.

⁵² In den Übersetzungen und Kommentaren begegnet häufig die parallele Formulierung von Ps 2,9 (vgl. z.B. Einheitsübersetzung; GIESEN, H.: *Offenbarung*, 117). In Offb 2,27b ist wörtlich aber „wie Tongeschirr zerschlagen wird / wie man Tongeschirr zerschlägt“ (vgl. z.B. Elberfelder Übersetzung; MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 115), evtl. auch intransitiv „wie Tongeschirr zerbricht“ zu übersetzen.

⁵³ Das τοῦ πατρός μου in Offb 2,28 spielt indirekt ebenfalls darauf an (vgl. Offb 3,5.21; vgl. auch 1,6; 14,1). – In der Nennung der „Augen wie eine Feuerflamme“ (Offb 1,14; vgl. 19,12) und der „Füße gleich Golderz“ (Offb 1,15) aus der Vision des Menschensohnähnlichen kann zudem ein beziehungsvoller Hinweis auf seine richterliche Tätigkeit sowie auf seine Gewalt gesehen werden; vgl. ROLOFF, J.: *Offenbarung*, 56.

sung von Ps 2,8-9 nun auf die Christen bezieht, zumindest in diesem Punkt also eine „ekklesiologische“ Interpretation von Ps 2 vornimmt.⁵⁴ Was Christus hier als Gabe den Christen in Aussicht stellt, ist das, was ihm nach Offb 12,5 und Offb 19,15, den beiden anderen Stellen, an denen in Aufnahme von Ps 2,9 vom „Weiden mit eisernem Stab“ gesprochen wird, selbst zukommt und das er seinerseits von seinem Vater erhalten hat (Offb 2,28). Dem Überwindenden wird für die Endzeit Vollmacht über die Völker zugesagt und Partizipation an der messianischen Herrschaft Christi, eine Vollmacht, die ursprünglich von Gott herkommt.⁵⁵ Die aus Ps 2,9 stammende Bildmetaphorik dient dabei vor allem zur Hervorhebung der königlich-herrscherlichen Macht und der totalen, uneingeschränkten Souveränität ihrer Ausübung.⁵⁶

Der Gedanke der aktiven Teilhabe der treuen Christen an Jesu und an Gottes Königsherrschaft (vgl. Offb 11,15.17; 19,6; 22,1), wie er in Offb 2,26-28 zum Ausdruck gebracht ist, steht in einer Linie mit jenen Aussagen in der Offenbarung des Johannes, in denen davon gesprochen wird, dass die Christen zu einem Königreich (βασιλεία) gemacht wurden und zum Herrschen (βασιλεύω) bestimmt sind (Offb 1,6.9; 5,10; 20,4.6; 22,5). Bildhaft ausgedrückt begegnet dieser Gedanke auch im Überwinderspruch für die Gemeinde von Laodizea, wenn dort verheißen ist, mit Christus und mit Gott auf demselben Thron sitzen zu dürfen (Offb 3,21). Und wenn in Offb 21,7 ebenfalls in einem Überwinderspruch den Christen in Aktualisierung von 2 Sam 7,14 die Gottessohnschaft als Erbteil zugesprochen wird, dann ist wohl auch darin das Moment der Herrschaftspartizipation konnotiert.⁵⁷

Die Verheißung von zukünftiger Vollmacht in Offb 2,26-28 steht auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Erfahrung von Ohnmacht, Ausgeliefertsein, Bedrängnis und vielfältiger politischer, soziokultureller, ökonomischer und religiöser Gefährdung der Christen in den Gemeinden Kleinasien. Nach außen hin manifestiert sich diese Gefährdung in Gestalt des Römischen Reiches und seiner verschiedenen Institutionen, nach innen äußert sie sich im

⁵⁴ Vgl. BONS, E.: *Psaume 2* (1995), 171. Vergleichbar damit ist evtl. Apg 4,5, sofern dahinter eine freilich nur indirekte Anspielung an Ps 2 zu vermuten ist. Auch die korporative Deutung der Gestalt des Gesalbten von Ps 2, wie sie vielleicht schon in Qumran (4Q174) und dann ausdrücklich in MidrPs 2 vorliegt, geht in diese Richtung (auch spätere rabbinische Deutungen von Ps 2; vgl. dazu MAIBERGER, P.: *Verständnis* [1988], 109-113).

⁵⁵ GIESEN, H.: *Offenbarung*, 123, merkt an dieser Stelle an, dass das artikellose Wort ἐξουσία an eine begrenzte Herrschaft denken lässt, „denn Johannes kennzeichnet die Herrschaft aus eigener Kraft immer durch den Artikel“.

⁵⁶ ROLOFF, J.: *Offenbarung*, 58, spricht demgegenüber vom „Auslösen allen Widerstandes durch das Gericht“. BEALE, G.K.: *Revelation*, 267-268, sieht (wie schon für Ps 2) die Wendung in doppelter Bedeutung – „of salvific protection for believers but of judgment for unbelievers“ (268) –, vergleichbar mit 2 Kor 2,15-17.

⁵⁷ Neben Offb 2,18 und Offb 12,5 kommt υἱός nur noch in Offb 21,7 vor. Demgegenüber ist die Vaterbezeichnung für Gott in der Apokalypse ausschließlich für die Beziehung zwischen Gott und Jesus reserviert.

vielgestaltigen Ansinnen einer den konkreten Gegebenheiten anpassungsbereiten, insbesondere den religiösen Erfordernissen und Ansprüchen der heidnischen Machthaber gegenüber liberalen Haltung, wie sie gerade auch im Sendschreiben nach Thyatira in der Person und Position der Prophetin Isebel und ihrer Anhänger (Offb 2,20-24) vorgestellt ist.⁵⁸ Dass die Gegenwart als eine Situation der Auseinandersetzung gesehen und auf gleichsam enthüllende Weise in ihrem eigentlichen Gehalt als Bestandteil des Kampfes zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten gewertet wird, deutet allein schon das Verbum νικάω („siegen, überwinden“; Offb 2,26; vgl. Offb 2,7.11.17; 3,5.12.21 usw.) an, das ursprünglich aus der Kriegssprache kommt und hier in eschatologischem Kontext Verwendung findet.⁵⁹ Im Blick ist dabei nicht ein wie auch immer geartetes Kampfgeschehen, sondern vielmehr der Aspekt des standhaft im Glauben Ausharrens und des bis zum Äußersten Durchhaltens.⁶⁰ Auch wenn es im Sendschreiben an die Gemeinde von Thyatira um innergemeindliche Gefährdung geht, haben die angesprochenen Verhältnisse für den Verfasser universale Dimension, so dass es keinen Widerspruch bedeutet, wenn als Reaktion darauf Herrschaft über die Völker verheißen wird.⁶¹ Im Zentrum des Interesses des Überwinderspruchs steht dabei aber nicht so sehr das Schicksal der Völker, als vielmehr das Faktum des Herrschens der in diesem Sinn „sieghaften“ Christen. Die Verheißung vollmächtiger Herrschaft impliziert in realitätskritischer Weise eine endzeitlich zu erwartende, im Grunde aber durch den Heilstod Jesu bereits bewirkte (Offb 1,6; 5,10) Umkehrung der Machtverhältnisse.⁶² Die paränetische Dimension nicht nur im Sinn von Ermahnung, sondern auch im Sinn von Zuspruch, zu Zuversicht und Vertrauen kommt darin deutlich zum Ausdruck.

⁵⁸ Die konkrete Situation der Adressaten der Johannesoffenbarung wird insbesondere in den Sendschreiben deutlich. Zur Interpretation der Position der innergemeindlichen Gegnergruppen sowie der Gefährdungen von außerhalb vgl. die Kommentare bzw. einschlägige Spezialuntersuchungen.

⁵⁹ Die Rede vom Überwinder hat ihre Wurzeln in der Apokalyptik (z.B. 4 Esra 7,127-128). Vgl. MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 95; GIESEN, H.: *Offenbarung*, 95.

⁶⁰ BEALE, G.K.: *Revelation*, 269-272, spricht dieses durchaus paradoxe Verständnis von νικάω im Sinne einer „ironic notion“ (269) ausführlich an.

⁶¹ Die beiden Bereiche lassen sich in der Apokalypse nicht klar voneinander trennen. So versteht z.B. ROOSE, H.: *Zeugnis Jesu*, 193-221, die Schilderung des endzeitlichen Kampfes gegen die Könige der Erde in Offb 19,11-21 auch als apokalyptische Dramatisierung des Kampfes gegen Isebel (198-200); unvollständig schon in Offb 16,12-16 (217-218). BECKING, B.: *Töpfe* (1990), 78, stellt fest, dass Offb 2 „inmitten seines historischen und literarischen Kontextes Ps 2 richtig zitiert“.

⁶² Von Christus wird in Offb 3,21 und Offb 5,5 gesagt, dass er bereits gesiegt hat (ἐνίκησα bzw. ἐνίκησεν; vgl. auch Offb 12,11 für die Glaubenden). – Zur herrschaftskritischen Funktion von Offb 2,18-29 vgl. z.B. BEALE, G.K.: *Revelation*, 260, 269-272; HEMER, C.J.: *Letters*, 111-117, 127; FRIEDRICH, N.P.: *Adapt* (2002), 185-211.

3.2.2 Bestimmung des Sohnes zur Königsherrschaft – Offb 12,5

In Offb 12,5 begegnet das Bild vom Weiden mit eisernem Stab aus Ps 2,9 ein zweites Mal innerhalb der Apokalypse. Es steht dort im Kontext der Vision der zwei Zeichen am Himmel und der Schilderung der damit verbundenen bzw. daraus resultierenden dramatischen Ereignisse (Offb 12,1-17). Der Vers Offb 12,5 spricht von der Geburt und der Entrückung jenes Kindes, das schon vorher in Offb 12,2.4 im Blick ist und dessen besondere Bedeutung durch die akzentuierte Betonung der Geburtswehen der zuerst geschauten Frauengestalt (Offb 12,2) bzw. durch die bedrohliche Inszenierung der Absicht des Drachens, es unmittelbar nach der Geburt zu verschlingen (Offb 12,4), vorbereitend angedeutet ist. Die Charakterisierung des Kindes durch den pleonastisch wirkenden Doppelausdruck υἱὸς ἄρσεν („ein Sohn, ein Männliches“) am Beginn von Offb 12,5 unterstreicht diese seine Bedeutsamkeit, zumal damit im Zusammenhang mit der Rede von dessen Geburt eine Anspielung an die messianischen Verheißungen von Jes 7,14 und Jes 66,7 (vgl. auch Offb 12,2) gegeben ist.

Der dem υἱὸς ἄρσεν in Offb 12,5 folgende Relativsatz umschreibt bildhaft die zukünftige Bestimmung dieses Kindes, wobei hier für die Verwendung von Ps 2,9a kaum eindeutig zu entscheiden ist, ob direkte Zitation oder zitathafte Anspielung vorliegt.⁶³ Mit der Wendung ποιμαίνειν + Akkusativobjekt + ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ist weitgehend wörtlich der gesamte Textbestand von Vers 9a in Entsprechung zur Septuagintaversion aufgenommen, lediglich die Futurform des Verbs ist mit μέλλει + Infinitiv umschrieben und anstelle von αὐτούς wird in Rückgriff auf Ps 2,8 sinngemäß mit πάντα τὰ ἔθνη konkretisiert. Eine direkte und bewusste Aufnahme des Psalmtextes ist jedenfalls unverkennbar angezeigt. In Verbindung damit ist die Bezeichnung mit υἱός in Offb 12,5 – neben den bereits genannten alttestamentlichen Stellen Jes 7,14; 66,7 – zugleich auch als Bezug auf die Sohnestitulatur des königlichen Gesalbten in Ps 2,7 zu lesen. Der Vorgang der Geburt findet so ein Pendant in der in Ps 2,7 zugesagten Zeugung durch Gott („heute habe ich dich gezeugt“), die von Gott gewirkte⁶⁴ Entrückung des Kindes zu Gott und zu seinem Thron unmittelbar nach der Geburt (Offb 12,5b) steht ihrerseits in Analogie zur Inthronisation des Zionskönigs durch JHWH in Ps 2,6.

⁶³ Die Textausgabe von Nestle-Aland wertet Offb 12,5 (anders als Offb 2,26-27 und Offb 19,15) nicht als direktes Zitat. Zumeist wird von einer Anspielung an Ps 2,9 gesprochen. Vgl. PAUL, I.: *Use* (2000), 266: „a clear verbal parallel“.

⁶⁴ Die Passivform ἡρπάσθη kann als Passivum divinum verstanden werden; vgl. ROLOFF, J.: *Offenbarung*, 128.

Die Figur des Kindes ist in Offb 12,5 Sinnbild für Jesus Christus, der aus dem Gottesvolk – in seiner Gesamtheit symbolisiert in der Gestalt der Frau⁶⁵ – hervorgeht. Geburt und Entrückung beschreiben die Eckdaten seines irdischen Daseins.⁶⁶ Bereits mit seiner Geburt ist er als der Sohn zur messianischen Herrschermacht über die Völkerwelt im Sinne von Ps 2 bestimmt, als der Auferstandene und zu Gott Entrückte hat er diese unüberwindliche Königsherrschaft im Grunde schon angetreten, wie der zentrale Hymnus in Offb 12,10-12 nahelegt, wo durch eine Stimme im Himmel in prophetischer Vorwegnahme Gottes Rettung, Macht und Herrschaft und die Vollmacht seines Gesalbten⁶⁷ besungen wird. Die Tatsache der bereits erfolgten Herrschaftsübertragung macht außerdem auch die bereits angesprochene Stelle in Offb 2,28 deutlich.

Die Bestimmung des Sohnes zur souveränen Herrschaft über alle Völker in Offb 12,5 steht – auch darin vergleichbar mit Ps 2 – im Kontext drohender scheinbar auswegloser Gefährdung. Endzeitlich zugespitzt und unter Zuhilfenahme mythologischer Elemente apokalyptisch inszeniert, versteht Offb 12 das Christusereignis als den Beginn des endzeitlichen Kampfes mit dem Bösen. Die Entrückung des Kindes zu Gott hat denn auch unmittelbar den Kampf im Himmel und die Entmachtung und den Sturz des Satan und seiner Anhänger zur Folge (Offb 12,7-9). Dabei finden sich auch für die Darstellung in Offb 12 wiederholt Hinweise darauf, dass das Ansinnen und der Anspruch der feindlichen Macht von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist, der Drache unterlegen, der Kampf im Grunde schon entschieden ist und das Kind wie auch die Frau selbst angesichts der Bedrohung in Gottes bergender Nähe geschützt sind.⁶⁸

Die bedrohliche Situation der Glaubenden in der Gegenwart ist als Teil dieser endzeitlichen Ereignisse zu verstehen (vgl. Offb 12,17; 13,7). Der Blick darauf, dass die Macht des Bösen durch das Christusereignis bereits definitiv gebrochen ist und durch Gott selbst die universale Königsherrschaft

⁶⁵ Auf die unterschiedlichen Deutungen der Frauengestalt und die rege Diskussion dazu kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu die Kommentare und Spezialuntersuchungen.

⁶⁶ Manche denken nicht an die tatsächliche Geburt Jesu, sondern in Anlehnung an Apg 13,33 (Ps 2,7 wird dort auf die Auferstehung bezogen) bzw. Kol 1,18 und Offb 1,5 („Erstgeborener von den Toten“) an das Ereignis der Auferweckung. Mit der Verwendung von ἀρπάζω für die Entrückung (vgl. Apg 8,39; 2 Kor 12,2.4; 1 Thess 4,17) werden wahrscheinlich Himmelfahrt und Erhöhung Jesu angedeutet. Für ROLOFF, J.: *Offenbarung*, 128, geht es hier „um das spannungsvolle Nebeneinander von menschlicher Geburt und damit äußerster Gefährdung des Kindes einerseits und seiner Erhöhung durch göttliche Intervention andererseits“. Ablehnend dazu z.B. MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 234-235.

⁶⁷ Die Formulierung spielt ihrerseits an Ps 2,2 an (s. auch 3.1).

⁶⁸ Derartige Hinweise gibt es bereits bei der Beschreibung des Aussehens und der Machtdemonstration des Drachen in Offb 12,3-4; vgl. GIESEN, H.: *Offenbarung*, 280-281.

Christi garantiert ist, soll ihnen darin Zuversicht und vertrauensvolle Gewissheit vermitteln.⁶⁹

3.2.3 Herrschaftsausübung des wiederkehrenden Christus – Offb 19,15

Beschreibt Offb 12,5 mit dem Bild des Weidens mit eisernem Stab aus Ps 2,9a die zukünftige Bestimmung Christi zur universalen Königsherrschaft, in die er mit seiner Entrückung bereits gegenwärtig im Himmel eingesetzt ist, so wird die zitathafte Wendung bei ihrem dritten und letzten Vorkommen innerhalb der Apokalypse in Offb 19,15 schließlich neben zahlreichen anderen Textelementen zur Illustration der machtvollen Hoheit Christi bei seiner Wiederkehr in der Endzeit verwendet. Unter dieser Rücksicht gehören die beiden Textstellen zusammen und sind in gegenseitiger Ergänzung zu lesen.

Die letzte große Christusvision, in der Christus als Reiter auf einem weissen Pferd inmitten eines himmlischen Heeres und die Vernichtung der zum Kampf heranrückenden feindlichen Mächte geschildert werden (Offb 19,11-21), steht am Beginn einer abschließenden Visionenreihe in der Apokalypse, die im endgültigen Gericht und im Ausblick auf die endzeitliche Vollendung im himmlischen Jersusalem gipfelt (Offb 19,11-22,5). Der Text unternimmt in einem ersten Abschnitt in Offb 19,11-16 eine detaillierte Charakterisierung der geschauten Christusgestalt. Einzelzüge ihres Aussehens werden beschrieben, Eigenschaften und sie kennzeichnende Handlungsweisen aufgelistet und eine Reihe von Namensbezeichnungen vorgenommen. Im Zentrum der verwendeten Bilder und getätigten Aussagen steht dabei der Aufweis des Parusiechristus als messianischen König, siegreichen Herrscher und gerechten Richter, dem nicht nur eine unmittelbare Nähe zum Bereich Gottes zukommt, sondern darüber hinausgehend direkt Funktionen und Attribute zugeschrieben werden, die alttestamentlich von Gott selbst ausgesagt sind.⁷⁰

Die Zitation von Ps 2,9a in Offb 19,15, die nahezu wörtlich dem Text der Septuaginta entspricht,⁷¹ steht im Kontext dieser Charakterisierung des Reiters. Mit ihrer metaphorischen Umschreibung souveräner, unangefochtener Herrschaftsausübung unterstützt sie vor allem das Moment der königlich-messianischen Würde und universalen Vollmacht Christi, das innerhalb von

⁶⁹ Vgl. MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 235: „Für ihn [= Johannes] bedeutet die gegenwärtige Existenz Jesu Christi im Himmel die tröstliche Gewissheit, dass der eschatologische Sieger schon bereitsteht. ... schon während der endzeitlichen Notzeit auf Erden sich bei Gott bereit hält“.

⁷⁰ Besonders deutlich wird das bei den der Gestalt zugewiesenen Namen.

⁷¹ Die Verschiebung von der 2. zur 3. Person Singular beim Prädikat ergibt sich aus der veränderten Kommunikationssituation. Offb 19,15 ergänzt außerdem durch parataktisches καί und betontes αὐτός.

Offb 19,11-16 etwa auch durch die Rede vom Reiten auf einem Pferd (Offb 19,11)⁷², den Hinweis auf die vielen Diademe auf dem Haupt (Offb 19,12)⁷³ oder die namentliche Bezeichnung mit βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων (Offb 19,16; vgl. 17,14)⁷⁴ zum Ausdruck gebracht ist.

Das Objekt des Weidens sind die in Offb 19,15 unmittelbar vorher genannten „Völker“ (wie schon in Ps 2,8). Der Ausdruck τὰ ἔθνη steht dort im Zusammenhang mit dem Motiv vom scharfen Schwert, das aus dem Mund des Reiters herauskommt (vgl. Offb 1,16; 2,12) und mit dem die Völker geschlagen werden sollen, und damit im Kontext eines Bildes, das seinerseits die messianisch ausgerichteten Texte Jes 49,2 und insbesondere Jes 11,4 – dort ist vom „Schlagen mit dem Wort des Mundes und Töten mit dem Hauch der Lippen“ die Rede – aktualisierend aufgreift (vgl. 4 Esra 13,5-11; äthHen 62,2). Der alttestamentliche Hintergrund macht deutlich, dass es dabei nicht um vernichtendes militärisch-kriegerisches Vorgehen geht, sondern zum einen um den Gedanken der Wirkkraft des Wortes und zum anderen (im Sinne vor allem von Jes 11,4) um den Aspekt des Richtens und des Gerechtigkeits Schaffens. Darin zeigt die Rezeption von Ps 2,8-9 in Offb 19,11-21 eine besonders enge Entsprechung und Nähe zur Rezeption des Textes innerhalb von PsSal 17,21-25 (vgl. auch PsSal 17,35). Auch die Verwendung weisheitlich geprägter Terminologie im Zusammenhang mit der Bezeichnung des Reiters als πιστός καὶ ἀληθινός und dem Hinweis auf sein Richten „in Gerechtigkeit“ (Offb 19,11) unterstreicht diese Beobachtung.

Richterfunktion und wirkmächtiges Wort spielen in der Christusvision eine wichtige Rolle und sind mehrfach angesprochen. Neben der ausdrücklichen Nennung in Offb 19,11 (ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει) klingt die Richterfunktion wahrscheinlich auch in der Beschreibung der Augen „wie eine Feuerflamme“ (Offb 19,12)⁷⁵ bzw. der Schärfe des Schwertes (vgl. Offb 1,16; 2,12.16) an und wird dann wieder ausdrücklich in der Rede vom Keltertreten (Offb 19,15)⁷⁶ thematisiert. Das wirkmächtige Wort im Bild des Schwertes

⁷² Vgl. GIESEN, H.: *Offenbarung*, 420: „... das Pferd gilt als kriegerisches und königliches Reittier (Est 6,8-11 ...)“.

⁷³ Anders als beim Drachen (Offb 12,3: sieben) und beim Tier (Offb 13,1: zehn) sind die Diademe für Christus zahlenmäßig nicht begrenzt. Im Unterschied zu deren Macht- und Universalitätsansprüchen ist Christus der einzig wahre, universale König.

⁷⁴ Vgl. z.B. die Gottestitulatur in Dtn 10,17; Ps 136,2f; 2 Makk 13,4; vgl. auch 3 Makk 5,35; äthHen 9,4.

⁷⁵ MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 117, sieht darin einen „Hinweis auf den durchdringenden Blick des Richters“ (vgl. auch Offb 1,14; 2,18). Evtl. ist dieses Motiv darüber hinaus auch als Ausdruck für die Zugehörigkeit der Geschauten Gestalt zum Bereich Gottes zu verstehen.

⁷⁶ Vgl. Jes 63,2-5; Klgl 1,15; Joël 4,13. Vgl. auch Offb 14,19f. Das Bild von der Weinkelter (Offb 14,19) wird hier mit dem Bild vom Zornesbecher Gottes vermischt (Offb 14,10; 16,19). Aufgrund der starken Präsenz der Gerichtsthematik spricht GIESEN, H.: *Offenbarung*, 419, insgesamt von einer Gerichtsvision. – Im Zusammenhang von Offb 19,15 ist übrigens sowohl vom Zorn wie von der Allmacht Gottes die Rede, vergleichbar wiederum mit Ps 2.

aus dem Mund begegnet auch in Offb 19,21 und ist dort die „Waffe“, die die gegnerischen Kräfte zur Strecke bringt (vgl. Offb 2,16). Im Grunde äußert sich in der gesamten Szene das Krieg Führen (πολεμέω⁷⁷), das in Offb 19,11 neben dem Richten genannt ist und wie jenes zum ureigensten Tätigkeitsbereich eines Königs gehört, ausschließlich darin, dass dem ganzen Heer der Feinde einzig und allein das göttliche Wort gegenübergestellt ist, personalisiert in der Gestalt des Reiters selbst, dessen innerstes Wesen in der zentralen, singulären Namensbezeichnung „das Wort Gottes – ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ (Offb 19,13; vgl. Joh 1,1.14) zum Ausdruck kommt.⁷⁸ Die genannten Inhalte bilden den Rahmen für das Verständnis der zitathaften Wendung von Ps 2,9a in Offb 19,15 und bestimmen deren Aussagegehalt entsprechend mit.⁷⁹ Der eiserne Stab, mit dem der Reiter die Völker weiden wird, steht damit in unmittelbarer Parallelität zum Schwert aus seinem Mund, mit dem er sie schlagen wird.⁸⁰

Analog zu Ps 2 ist insgesamt in Offb 19,11-21 in apokalyptischer Schilderung des Endgeschehens der wiederkehrende Christus den bedrohlich aufmarschierenden Antagonisten von Anfang an in unangreifbar überlegener Siegerpose und mit göttlicher Vollmacht ausgestattet gegenübergestellt. Die Apokalypse weist zugleich aber darüber hinaus, wenn sie mit dem Hinweis auf den blutgetränkten Mantel des Reiters in Offb 19,13 in seltsam anmutender Paradoxie auch das ohnmächtige Todesgeschick Christi in das Bild einträgt und in Erinnerung ruft.⁸¹ Im Verständnis der Johannesoffenbarung ist es gerade der Tod Jesu, seine gewaltfreie Lebenshingabe am Kreuz, in der der Sieg über die gottfeindlichen Mächte bereits definitiv und unwiderruflich

⁷⁷ Vom Krieg Führen ist außer in Offb 2,16; 12,7 (Michael); 19,11 nur für gottfeindliche Mächte die Rede (Offb 11,7; 12,7.17; 13,7; 17,14; 19,19).

⁷⁸ Darin eine Parallele zu Weish 18,14-16 zu sehen (so z.B. ROLOFF, J.: *Offenbarung*, 186), bleibt m.E. fraglich; vgl. MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 329.

⁷⁹ Für GIESEN, H.: *Offenbarung*, 424, hat das Weiden „seinen ursprünglichen Sinn ‚Schutz zu gewähren‘ verloren“ und ist „eindeutig die Gerichtsvollstreckung an den Heidenvölkern“ gemeint. MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 327-328, spricht vom „kriegerischen Vernichter der Gottlosen“ (327).

⁸⁰ Schon für PsSal 17,24 und den Targum zu Ps 2 rechnet MAIBERGER, P.: *Verständnis* (1988), 130, mit einer „Spiritualisierung des Bildwortes ‚eiserner Stab/Zeppter‘“ im Sinne eines Symbols „für die unbezwingliche Macht des Gotteswortes“. Vgl. auch OdSal 29,8f.

⁸¹ Die Deutung des Bildes des Mantels „getaucht in Blut“ (βεβαμμένον αἵματι) ist heftig umstritten. Während die einen in direkter Anspielung an Jes 63,1-6 dabei an das Blut der Feinde denken (ROLOFF, J.: *Offenbarung*, 185; MÜLLER, U.B.: *Offenbarung*, 327; BEALE, G.K.: *Revelation*, 957-960), sehen die anderen darin m.E. zu Recht einen Verweis auf den Kreuzestod Christi (so z.B. GIESEN, H.: *Offenbarung*, 422). Ähnlich kontrastvoll wird in Offb 5 das Bild des Lammes präsentiert, das „wie geschlachtet“ ist und dennoch vor dem Thron Gottes „steht“ (Offb 5,6) und „Löwe aus dem Stamm Juda“ (Offb 5,5) genannt wird. Auch in Offb 12,5 ist im Bild vom wehrlosen Sohn, der vom Drachen bedroht ist und von Gott entrückt wird, zugleich das Moment der Ohnmacht und der Aspekt messianischer Herrschaft und Richterfunktion angezeigt.

errungen ist (vgl. Offb 1,5 u.a.). Die paränetische Kraft der Vision vom Reiter auf dem weißen Pferd liegt insbesondere auch deshalb nicht allein im mahnenden und Hoffnung gebenden Ausblick auf ein sieghaftes Geschehen in der Endzeit, sondern in ihrer Gewissheit und Vertrauen vermittelnden Funktion für die Christen in der als leidvoll erfahrenen Situation der Gegenwart.

4 SCHLUSSBEMERKUNG

Ps 2 ist als Referenztext in der Offenbarung des Johannes stark präsent. Wie schon für die Ebene des Gesamttextes, so beschränkt sich der intertextuelle Bezug auch für jene Stellen in der Apokalypse, an denen direkt aus Ps 2,8-9 zitiert wird, nicht allein auf eine punktuelle Aufnahme bestimmter Wendungen. Der Blick auf den unmittelbaren Kontext dieser Stellen lässt für die betreffenden Einzelperikopen ebenfalls ein bewusst geknüpftes, dichtes Netz von weit darüber hinausgehender struktureller, semantischer und textpragmatischer Entsprechung erkennen. Insgesamt kann somit von einer hohen Referenzialität zwischen den beiden biblischen Texten gesprochen werden. Dem Psalm kommt für die Gestaltung und das Verständnis der Offenbarung des Johannes entsprechend große Bedeutung zu.

Abschließend sei – bei aller aufgewiesenen Gemeinsamkeit zwischen den beiden Texten – ein m.E. bedeutsamer Unterschied angemerkt, der sich im Sinne von Erweiterung und entsprechender Dialogizität⁸² insbesondere für die Texteinheiten mit direkter Zitation, darüber hinaus aber auch für die Apokalypse insgesamt aufweisen lässt. Während der alttestamentliche Psalm das geschilderte Geschehen ganz auf JHWH und den von ihm eingesetzten König einerseits und die Völkerwelt und ihre Anführer andererseits fokussiert und die Adressaten des Textes und ihre konkrete Situation lediglich implizit anspricht und auf der Ebene der Pragmatik einbezieht, geht diesbezüglich die Offenbarung des Johannes – trotz ihrer weitgehend theologisch und christologisch orientierten Aufnahme von Ps 2 – einen Schritt weiter und trägt die Adressaten mehr oder weniger direkt als (Identifikations-)Figuren in die Personenkonstellation des Textes ein. Die Aussagedynamik von Ps 2 ist so nicht mehr allein auf Gott und seinen Gesalbten/Christus bezogen, sondern zugleich auch auf die damit angesprochenen Christen. In Offb 2,18-29 sind es die Überwindenden aus der Gemeinde von Thyatira, denen im Sinne von Ps 2 unmittelbar Mitregentschaft mit Christus verheißen ist. Innerhalb von Offb 12,1-17 erfahren die Christen als die übrigen Nachkommen der

⁸² Zum Begriff der Dialogizität vgl. OESCH, J.M.: *Intertextuelle Untersuchungen* (1999), 43-44; GILLMAYR-BUCHER, S.: *Psalmen*, 88.

Frau, die in Treue an den Geboten Gottes und am Zeugnis Jesu festhalten, wie schon die Frau selbst und ihr zur Königsherrschaft bestimmter Sohn die tödliche Bedrohung durch die feindliche Macht des Drachen (Offb 12,17) und dürfen auch wie diese vertrauensvoll den Schutz Gottes erhoffen. Im Rahmen des eschatologischen Ausblicks von Offb 19,11-21 schließlich sind die Christen als himmlisches Heer der Vollendeten⁸³ neben dem als siegreicher König wiederkehrenden Christus stehend geschaut (Offb 19,14).

Ihre unmittelbare „literarische“ Einbeziehung durch den Verfasser der Offenbarung des Johannes erlaubt für die Adressaten des Textes eine weit stärkere Aktualisierung der messianischen Verheißung von Ps 2 und der damit verbundenen Aussageintention auf ihre eigene Situation als es etwa im Kontext der Rezeption des Psalmtextes im frühjüdischen Schrifttum,⁸⁴ aber auch im übrigen Neuen Testament der Fall ist.

LITERATURVERZEICHNIS

Das folgende Literaturverzeichnis enthält ausschließlich im Beitrag tatsächlich zitierte Literatur. Für weiterführende Literatur sei auf Kommentare und einschlägige Bibliographien, insbesondere aber auf die BIBELWISSENSCHAFTLICHE LITERATURDOKUMENTATION INNSBRUCK – BILDI unter www.bildi.uibk.ac.at verwiesen, die auf Initiative und durch den unermüdlichen Einsatz meines Kollegen Josef M. Oesch, dem dieser Beitrag in freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet ist, zu einem in der Bibelwissenschaft international anerkannten Forschungsinstrumentarium geworden ist.

AUFFRET, P.: *Étude structurelle du Psaume 2*. In: EstB 59 (2001) 307-323.
 BAUCKHAM, R.: *The Climax of Prophecy*. Studies on the Book of Revelation. Edinburgh 1993.

BEALE, G.K.: *The Book of Revelation*. A Commentary on the Greek Text (NIGTC). Grand Rapids - Michigan 1999.

BECKING, B.: „Wie Töpfe sollst du sie zerschmeißen“. Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b. In: ZAW 102 (1990) 59-79.

BERNSTEIN, M.J.: *Translation Technique in the Targum to the Psalms*. Two Test Cases: Psalms 2 and 137. In: SBL.SP 33 (1994) 326-345.

BONS, E.: *Psaume 2*. Bilan de recherche et essai de réinterprétation. In: RevSR 69 (1995) 147-171.

⁸³ So mit GIESEN, H.: *Offenbarung*, 423-424 (vgl. Offb 17,14); anders ROLOFF, J.: *Offenbarung*, 186.

⁸⁴ Vergleichbar ist hier bei allen Unsicherheiten vielleicht die Verwendung in 4Q174. Allerdings erfährt Ps 2 dort eine Rezeption nicht im Sinne von selbstverständlicher Fortschreibung, sondern von sekundärer Deutung eines als autoritative Prophetie gelesenen Schrifttextes.

- BROICH, U. / PFISTER, M.: *Intertextualität*. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35). Tübingen 1985.
- COLE, R.: *An Integrated Reading of Psalms 1 and 2*. In: JSOT 98 (2002) 75-88.
- DEISSLER, A.: *Die Stellung von Psalm 2 im Psalter*. Folgen für die Auslegung. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22. Hg. von J. Schreiner (FzB 60). Würzburg 1988, 73-83.
- DIEDRICH, F.: *Psalm 2*. Überlegungen zur Endgestalt des Psalms. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22. Hg. von J. Schreiner (FzB 60). Würzburg 1988, 27-71.
- FLINT, P.W.: *Translation Technique in the Septuagint Psalter – As Illustrated in Psalms 2 and 137*. In: SBL.SP 33 (1994) 312-320.
- FRIEDRICH, N.P.: *Adapt or Resist? A Socio-Political Reading of Revelation 2.18-29*. In: JSNT 25 (2002) 185-211.
- FÜGLISTER, N.: *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22. Hg. von J. Schreiner (FzB 60). Würzburg 1988, 319-384.
- GIESEN, H.: *Die Offenbarung des Johannes* (RNT). Regensburg 1997.
- GILLINGHAM, S.: *From Liturgy to Prophecy: The Use of Psalmody in Second Temple Judaism*. In: CBQ 64 (2002) 470-489.
- GILLMAYR-BUCHER, S.: *Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards* (SBB 48). Stuttgart 2002.
- HEMER, C.J.: *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (The Biblical Resource Series). Grand Rapids - Michigan 2001.
- HOLM-NIELSEN, S.: *Die Psalmen Salomos*. In: Poetische Schriften. Hg. von W.G. Kümmel u.a. (JSHRZ IV/2). Gütersloh 1977, 49-112.
- HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E.: *Die Psalmen I*. Psalm 1-50 (NEB.AT 29). Würzburg 1993.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen*. 1. Teilband: Psalmen 1-59 (BK XV/1). Neukirchen-Vluyn ⁶1989.
- MAIBERGER, P.: *Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament*. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22. Hg. von J. Schreiner (FzB 60). Würzburg 1988, 85-151.
- MAIER, J.: *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Band II: Die Texte der Höhle 4 (UTB 1863). München 1995.
- MONGE GARCÍA, J.L.: *Los Salmos en el Apocalipsis*. In: Cist. 144 (1976) 269-278; 145 (1977) 19-48.
- MÜLLER, U.B.: *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19). Gütersloh ²1995.

OESCH, J.M., *Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21,1-22,5 auf alttestamentliche Prätexte*. In: Protokolle zur Bibel 8 (1999) 41-74.

OLOFSSON, S.: *The Crux Interpretum in Ps 2,12*. In: SJOT 9 (1995) 185-199.

OTTO, E.: *Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien*. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten. In: „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen. Hg. von E. Otto - E. Zenger (SBS 192). Stuttgart 2003, 33-65.

PAUL, I.: *The Use of the Old Testament in Revelation 12*. In: The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J.L. North. Ed. by S. Moyise (JSNT.S 189). Sheffield 2000, 256-276.

PISANO, O.: *La radice e la stirpe di David*. Salmi davidici nel libro dell'Apocalisse (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 85). Roma 2002.

RENAUD, B.: *La structure du Psaume 2*. In: Transeuphratène 16 (1998) 57-70.

ROLOFF, J.: *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18). Zürich 1984.

ROOSE, H.: „Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes (TANZ 32). Tübingen 2000.

VANG, C.: *Ps 2,11-12 – A New Look at an Old Crux Interpretum*. In: SJOT 9 (1995) 163-184.

WILHELMI, G.: *Der Hirt mit dem eisernen Szepter*. Überlegungen zu Psalm II 9. In: VT 27 (1977) 196-204.

ZENGER, E.: „Wozu tosen die Völker ...?“ Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms. In: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. Hg. von E. Haag - F.-L. Hossfeld (SBB 13). Stuttgart 1986, 495-511.

III. TEIL: ÜBERSCHNEIDUNG VON HORIZONTEN DIE BIBEL IM LICHT IHRER WIRKUNGSGESCHICHTE

ESTER DI GRINE UND VASHTI MITN HORN - ITZIK MANGERS JIDDISCHE MEGILLE-LIEDER

JOSEF OESCH ZUM 60. GEBURTSTAG

Andrea Fiedermutz, Jerusalem

1 DAS PURIMSPIEL

Das Purimspiel (jidd. פּוּרִים־שפּײַל) ist eine Vorstellung in Form eines Monologes oder einer Gruppendarbietung, die ursprünglich beim traditionellen festlichen Mahl anlässlich Purim abgehalten wurde. Die frühesten schriftlichen Belege aus aschkenasischen Gemeinden gehen auf das 16. Jh. zurück (1555, Venedig).¹ Zu Beginn bezeichnete „Purimspiel“ einen Monolog, den ein verkleideter Spieler vorstellte, meist gereimte Paraphrasen oder Parodien auf das Buch Ester, die das Publikum unterhalten sollten. Mit der Zeit nahm das Purimspiel komplexere Formen an und erlebte vor allem in Osteuropa seine Blüte bis zum Ausbruch des II. Weltkrieges.² An die 150 Esterdramen wurden von der Renaissance bis zur Gegenwart als Bühnenstücke geschrieben, die meisten gehen auf die jüdischen Purimspiele zurück.³

In seinem Anfangsstadium zeigte das Purimspiel deutliche Parallelen zum deutschen Fastnachtspiel, wie aus den Texten des 15. und 16. Jh. hervorgeht. Jüdischdeutsche Minhagim-Bücher aus dem 17. Jh. illustrieren die Abschnitte zu Purim mit Darstellungen von Personen in Narrenkleidung und Schellenkappen.⁴ Gegen Ende des 16. Jh. traten bereits meist mehrere Darsteller auf, die traditionelle Parodie wurde erweitert um Anspielungen auf das jüdische Alltagsleben, basierend auf bekannten humorvollen Erzählungen. Die Aufführung fand üblicherweise in privaten Heimen vor wohlhaben-

¹ Vgl. Encyclopaedia Judaica, CD-ROM Edition, Judaica Multimedia Israel 1996 (im folgenden EJ genannt), Stichwort „Purim“; *Lexikon*, 1182-1189.

² Zur Entwicklung des Purimspiels und weiterführender Literatur vgl. auch DAXELMÜLLER, C.: *Ministerkrisen*.

³ Vgl. STÖHR, M.: *Esther*, 106; zum Bild der Ester in der deutschen Literatur vgl. den großartigen Artikel von LANGENHORST, G.: *Das aber* (1995).

⁴ Vgl. DAXELMÜLLER, C.: *Ministerkrisen*, 434-435.

den Familien beim Purimmahl statt, die Darsteller waren Jeschiwe-Studenten in Masken und einfachen Kostümen, die sich so einen Groschen verdienen konnten. Mit der Zeit traten aber auch Lehrlinge, Handwerker und Bettler und sogar professionelle Schauspieler auf.

Die konventionelle Form des Purimspiels begann mit einem *Prolog*, der Segenssprüche für das Publikum enthielt, einen kurzen *Abriss des Inhalts* und der Vorstellung der Schauspieler, und endete mit einem *Epilog*, der Segenssprüche zum Abschied sowie der Bitte um großzügige Belohnung enthielt. Ebenso wie das Fastnachtsspiel wurde das Purimspiel durch einen Erzähler geleitet, der meist *loyfer* (Bote, jidd. לויפער), *shrayber* (jidd. שרייבער), *payats* (Clown, jidd. פאָיאָץ)⁵ oder – in jüngeren Varianten – *poet*⁶ (jidd. פּאָעט) genannt wurde, und ebenso wie im Fastnachtspiel trugen profane und erotische Elemente zur Belustigung des Publikums bei.

Das älteste Thema des Purimspiels ist natürlich die Geschichte des Buches Ester, genannt „*Akhashveyresh-Spiel*“⁷ (jidd. אַחשוורוש-שפּיל), doch wurde das Repertoire im Laufe der Jahrhunderte um andere biblische Themen erweitert. So führt Noyekh Prilutski in seinen „*Zambikher far yidishn folklor*“⁸ auch verschiedene Varianten der folgenden Purimspiel-Themen an: David und Goliath (*Golyes haPlishti*, jidd. גלית הפלשתי), König Saul (*Meylekh Shoel-Spiel*, jidd. מלך שאול-שפּיל), Sodom und Gomorra (*Sdom-vaAmoyre-Spiel*, jidd. סדום-ועמורה-שפּיל), Die Bindung des Isaak (*Akeydes-Yitskhok*, jidd. עקדת-יצחק), Der Auszug aus Ägypten (*Yetsies-Mitsraim*, jidd. יציאת-מצרים), Agag (*Ogeg-Spiel*, jidd. אָגג-שפּיל), König Salomon (*Khokhmes Shloyme*, jidd. שלמה-המלכס משפט), Der Verkauf Josefs⁹ (*Die Verkauftung Josephs*, *Mekhires-Yoysef* מכירת-יוסף). All diesen Spielen war aber traditionell gemein: *Prolog, Epilog, Parodien, Anachronismen, eine einfache, teilweise vulgäre Sprache, der Erzähler und sehr oft auch Geschichten, die nicht mit einem biblischen Thema verbunden*

⁵ Noyekh Prilutski beschreibt die Funktion des *payats* als „Hilfsregisseur“, der den Fortgang der Vorstellung überwache, die jeweiligen Figuren auf die „Szene“ rufe und dem Publikum die Rolle des betreffenden Schauspielers erkläre, der gerade auf der Bühne stehe, da es bei den traditionellen Purimspiel-Vorstellungen keine gedruckten Programmhäfte gegeben habe; נח פּרילוצקי, זאמליכער פֿאַר ייִדישן פֿאַלקלאָר, פֿילאָלאָגיע און קולטור-געשיכטע, באַנד 1, וואַרשע: גייער פֿאַרלאַג, 1912, ז' 89.

⁶ Vgl. PRILUTSKI, N.: (Anm. 5), 112-113.

⁷ Alle jiddischen Namen werden im folgenden in der jiddischen Aussprache, transkribiert nach den international anerkannten Regeln des YIVO (Yidisher Vishnshaftlekher Institut (ייִדישער וויסנשאַפֿטלעכער אינסטיטוט) wiedergegeben.

⁸ PRILUTSKI, N.: (Anm. 5), 125.143-157.

⁹ Ein Josef-Spiel findet sich in: SCHUDT, J.J.: *Jüdische Merckwürdigkeiten*, 226-327. In D. Solomonovs Purim-Spiel werden gar Akhashveyresh-Spiel und Yoysef-Spiel verbunden: Als der „Homen“ der Purimspieler plötzlich seinen Text vergisst, bricht man kurzerhand ab und geht sogleich zum „Verkauf Josefs“ über, um das Publikum bei Laune zu halten (vgl. S. 17 in: 1927, פֿאַרלאַג גאַלדענער האָרן, וואַרשע: פֿורים-שפּיל, סאַלאַמאָנאָו, 7).

waren.¹⁰ Das älteste erhaltene Manuskript eines Akhashveyresh-Spiels, das bereits nach diesem Konzept aufgebaut ist, stammt aus dem Jahre 1697,¹¹ eine ähnliche Version wurde 1708 in Frankfurt gedruckt.¹² Die gedruckte Version des Akhashveyresh-Spiels wurde von den Stadtvätern von Frankfurt verbrannt, wahrscheinlich aufgrund der vielen anstößigen Elemente des Spiels, und im Jahre 1713 postierte der Magistrat der Stadt Frankfurt zwei Soldaten vor der Judengasse, um die Besuchermengen fernzuhalten.¹³ Der selbe Grund führte im Jahre 1728 in Hamburg zu einer öffentlichen Verfügung, welche die Aufführung von Purimspielen verbot und Strafen bei Zuwiderhandlung verfügte.

Ab dem 18. Jh. begann das biblische Purimspiel Züge des zeitgenössischen europäischen Theaters aufzunehmen, es wurde länger und komplexer, wurde von musikalischen Darbietungen umrahmt und nun öffentlich, ausserhalb von Privathäusern, aufgeführt. Belege darüber gibt es aus Frankfurt, Hamburg, Metz, Prag, Amsterdam und Berlin.

2 DER AUTOR DER MEGILLE-LIEDER

Itzik Manger (1901-1969) wurde in Czernowitz geboren und gilt als einer der klassischen jiddischen Dichter und Dramatiker.¹⁴ Sein erstes Gedicht wurde 1921 in Rumänien in der jiddischen Zeitschrift „Kultur“ abgedruckt, 1929 erschien sein erster Gedichtband „*Shtern afn dakh*“ (Sterne auf dem Dach). Schon damals verstand er es, die Einfachheit von volkstümlichen Ge-

¹⁰ An diesen Aufbau hielt sich auch, wie im folgenden zu sehen sein wird, Itzik Manger.

¹¹ Interessant ist die Behandlung dieses biblischen Stoffes vom französischen Theater etwa um dieselbe Zeit. Racine schuf 1688 seine berühmte religiöse Tragödie "Esther". Den Auftrag dazu hatte er von Madame de Maintenon, der morganatischen Gattin Louis' XIV. erhalten, welcher die Lehrerin und Gouvernante 1683 heimlich geheiratet hatte. Racines Stück war für das Mädcheninternat Saint-Cyr bestimmt, das der König und sie gegründet hatten. Madame war streng katholisch und bemüht, den König zu mehr Religiosität anzuhalten. Dies wird auch in Racines Stück widergespiegelt: Assuérus wurde mit dem Sonnenkönig identifiziert. Die Majestät des Königs wurde durch das Zeremoniell augenfällig gemacht und war ein Symbol für das Gottesgnadentum des absoluten Herrschers. Esther war nicht eine heroische Frau, sondern gehorsames Opferlamm. Ihre wunderbare Erhebung zur persischen Königin zeigt Parallelen zum Aufstieg von Madame de Maintenon, während Vashti, die Verstoßene, die frühere Geliebte des Königs, Madame de Montespan, verkörperte. Vgl. dazu auch: EJ (Anm. 1), Stichwort "Esther", sowie KAPP, V.: *Racines Esther*, 227-238.

¹² Aufgenommen in: SCHUDT, J.J.: *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Bd. 3.

¹³ Vgl. DAXELMÜLLER, C.: *Ministerkrisen*, 438.

¹⁴ Weitere Literatur über den Klassiker Manger findet sich u.a. bei: EJ (Anm. 1), Stichwort „Manger, Itzik“; ALFA, E.: *Women's archetypes*; GAMZU, Y.: *Phenomena*; VAISBROT, B.: *Folklore*; באנד 4, ניו-יארק: יידישער ליטעראַטור, 1963, ז' 443-435. אַלױעלעטלעכער יידישער קולטור-קאָנגרעס, 1963, ז' 443-435.

dichten und Liedern mit seiner besonderen Fähigkeit zur Balladendichtung und Stanzenstrukturen zu verbinden. 1933 erschien der Gedichtband „*Lamtern in vint*“ (Laterne im Wind), und 1935 die „*Khumesh-lider*“ (Pentateuch-Gedichte), in denen die Vorväter und -mütter bereits als zeitgenössische osteuropäische Shtetljuden porträtiert werden. Diese Tradition setzte er in den „*Megile-lidern*“ fort, wobei er die Tradition des Purimspiels neu aufleben ließ und seine Megille um die bittersüße Geschichte des Schneiderjungen Fastrigose, der mit dem König um die Liebe von Ester kämpft, bereicherte. Diese ironisch-sentimentalen Balladen wurden vom Leserpublikum hoch gefeiert und erlebten einen unglaublichen Erfolg, als sie 1967 in Israel als Musical und ein Jahr später auf Englisch in den Staaten aufgeführt wurden (Musik von *Dov Seltzer*).

Manger adaptierte viele Theaterstücke, vor allem Werke von Avrom Goldfaden, und Berl Broder. Seine berühmteste Prosa ist wohl der Roman „*Dos bukh fun gan-eydn*“ (Das Buch vom Paradies, 1939), dessen Held Shmuel-Abba ein früherer Engel und jetzt Baby auf der Erde ist, der seine vorgeburtlichen Abenteuer im Paradies erzählt.

Auf der Flucht vor den Nazis landete Manger in London, wo er bis 1951 lebte, dann nach New York übersiedelte und sich schließlich 1967 in Israel niederließ. Seine Gedichte, Balladen und Erzählungen wurden in viele Sprachen übersetzt.

Herausragend ist Mangers typische Sprache in seinen Balladen, in denen vor allem die Natur, Tiere und Farben eine wichtige Rolle spielen, ganz besonders Wind, Sonnenstrahlen und die Farben gold und blau. Davon gibt es auch in der Megille viele Beispiele: „Der Abend ist blau wie ein Gebet“¹⁵, „Die Fliegen auf der Wand summen leise die Megille“¹⁶, „Ein goldener Morgen“, „Ein neckischer Sonnenstrahl, der sich mit der Königin Vashti erotisch spielt“¹⁷, „Vashti ist schön wie der lichte Morgenstern, hat einen Körper weiss wie Schnee“¹⁸, vor ihrer Hinrichtung trauert Vashti um den Verlust ihrer goldenen Ringe und ihrer goldenen Haare,¹⁹ auf ihrem Gang zum Galgen fliegt ein junger Sperber über ihrem Kopf,²⁰ Ester „die Grüne“ trägt ein blaues Samtkleid und glänzende Perlen um den Hals,²¹ der alte Nussbaum rauscht müde zum Fenster herein und unterhält sich mit Ester,²² der Wind,

¹⁵ 1984 העברע'שער אוניווערסיטעט, ירושלים; מדרש איציק, מדרש מאנגער, אַיציק מאַנגער; MANGER, I.: *Medresh*, 134.

¹⁶ MANGER, I.: *Medresh*, 134.

¹⁷ MANGER, I.: *Medresh*, 135.

¹⁸ MANGER, I.: *Medresh*, 137.

¹⁹ MANGER, I.: *Medresh*, 140.

²⁰ MANGER, I.: *Medresh*, 142.

²¹ MANGER, I.: *Medresh*, 143.

²² MANGER, I.: *Medresh*, 143.

der „Spitzbube“, spielt sich mit Bart und Schläfenlocken von Mordkhe,²³ die „goldene Pawe“ (Feder, aber auch Symbol für das Unerreichbare in der jiddischen Literatur) fliegt,²⁴ „deine Nadel funkelt wie Gold, die Krone aber zieht wie Feuer“ (Ester in Gedanken zu Fastrigose)²⁵, Esters Körper duftet nach Gras und Mairegen,²⁶ Ester und Fastrigose sitzen im Traum auf einem Pferd, das mit dem Wind um die Wette läuft,²⁷ Fastrigose spricht zu den Vögeln, bittet sie, zur Königin Ester zu fliegen, ihr seine Botschaft auszurichten und ihm eine Träne von ihr auf ihren Flügeln zurückzubringen,²⁸ „mit tausend Sperlingen im Äpfelhain zersingt sich ein junger Tag“ (Tagesanbruch)²⁹, ein Schneiderjunge heizt gegen Tagesanbruch die Bügelpresse im Hof an, dass „die Funken fliegen und glühen und die forteilende Nacht verbrühen“³⁰ u.v.a.

3 MANGERS VORWORT

Manger hat seine Ester-Megille im osteuropäischen Shtetl des 19. Jh. angesiedelt, in einer Zeit und an einem Ort, wo die Juden ständig in der Abhängigkeit von Obrigkeiten und bedroht durch antisemitische Gesetze und Pogrome lebten, wo aber bereits erste Anzeichen von Revolutionären aus der Proletarierklasse aufkeimen. Er widmete die megille-lider seinem Bruder, dem Schneidergesellen Note Manger, seinem „besten Freund von frühester Kindheit an“. In seiner Einleitung³¹ bezeichnet er die Gedichte als Spielerei nach Art der Purimspiele, in denen die alte Geschichte der Königin Ester erzählt wird, und wie sie zusammen mit ihrem Onkel Mordkhe den Bösewicht Homen besiegt habe. Freilich, so räumt auch Manger mit einem Augenzwinkern ein, werde die Geschichte von ihm „etwas anders“ erzählt, denn die offiziellen Geschichtsschreiber hätten wichtige Figuren wie etwa den Schneiderjungen Fastrigose verschwiegen, obwohl seine verzweifelte hoffnungslose Liebe zu Ester und sein Attentat auf den König Akhashveyresh in Zusammenhang mit einigen bedeutenden Ereignissen gestanden hätten. Eine andere Manger-Figur, der alte fromme Schneidermeister Fonfase, sei eben-

²³ MANGER, I.: *Medresh*, 145.

²⁴ MANGER, I.: *Medresh*, 149-150.

²⁵ MANGER, I.: *Medresh*, 150.

²⁶ MANGER, I.: *Medresh*, 151.

²⁷ MANGER, I.: *Medresh*, 152.

²⁸ MANGER, I.: *Medresh*, 157.

²⁹ MANGER, I.: *Medresh*, 168.

³⁰ MANGER, I.: *Medresh*, 172.

³¹ MANGER, I.: *Medresh*, 127-128.

falls ausgelassen worden, wahrscheinlich, weil sich die persische Hoflegende nicht habe mit so einfachen Menschen beschäftigen wollen.

Manger macht dem Leser weis, die offizielle Chronik habe die historische Wahrheit über die Megille Ester verfälscht, aber das sei ja nichts Neues. Umso eifriger sei er, der Verfasser der megile-lider, bemüht gewesen, den verschwiegenen Figuren ihr Recht einzuräumen und habe jahrelang dazu in Archiven geforscht.

4 DIE FIGUREN

Die handelnden Figuren werden im Prolog zum Purimspiel, dem sogenannten „*Lid funem loyfer*“³² vorgestellt:

Zayt zshe yidn, sha un shtil!
 Mir heybn on dem purim-shpil.
 A purim-shpil in gramen,
 vos hot toyznt tamen.
 Ver s'vet es leynen,
 vet vi a biber veynen.
 Un ver s'vet es hern,
 vet lakhn mit trenn.
 Ot geyen zey ale shtile,
 di heldn fun der megile

זײַט זשע יידן, שאַ און שטיל!
 מיר הייבן אָן דעם פורים-שפּיל.
 אַ פורים-שפּיל אין גראַמען,
 וואָס האָט טויזנט טעמען.
 ווער ס'וועט עס לייענען,
 וועט ווי אַ ביכער וויינען.
 און ווער ס'וועט עס הערן,
 וועט לאַכן מיט טרערן.
 אָט גייען זיי אַלע שטילע,
 די העלדן פֿון דער מגילה

Königin Ester die Grüne, Vashti in der Krinoline, Mordkhe der Weise, Homen der Bösewicht, Zeresh die Hexe, Vayzose der Redakteur, Fastrigose der Schneiderjunge; nicht erwähnt werden bei diesem Auftritt der alte Meister Fasose und Fastrigos Mutter, die nur im Epilog vorkommt. Sie sollen der Vollständigkeit halber trotzdem im folgenden kurz analysiert werden.

Interessant ist, dass sämtliche Figuren in der Megille über den weiteren Verlauf der Geschichte und ihr Schicksal bereits Bescheid wissen, und auch, dass sie einst in Purimspielen auftauchen werden.

4.1 König Akhashveyresh (אַחשורוש דער קעניג)

Der König wird von allen anderen durchgehend als „Dummkopf“ und „Trunkenbold“³³ bezeichnet, der Tag und Nacht säuft und eine rote Nase

³² MANGER, I.: *Medresh*, 131-132.

³³ MANGER, I.: *Medresh*, 133ff.

hat.³⁴ Auch Vashti beschreibt ihn als Säufer, der gefährlich ist in seinem Zorn und sich vor anderen Leuten nur blamiert. Auf dem Festgelage ist er wie stets betrunken und lässt sich von dem listigen Homen einreden, Vashti müsse nackt vor all seinen Gästen erscheinen. Seine Stimmung schwankt von weinerlich-angesäuselt, mit Tränen in den Augen, bis in Jähzorn geratend. So kann er auch seiner Frau den Ungehorsam nicht vergeben und verhängt kurzerhand das Todesurteil über sie. Vashti denkt vor ihrem Gang zum Galgen daran, dass er bereits ein Trinker war, als sie ihn entgegen der Warnung ihres Vaters geheiratet hat. Akhashveyresh erinnert den Leser immer wieder an ein großes Kind, das von seiner Umgebung nicht ernst genommen wird. Auch Ester hat leichtes Spiel mit ihm; in Gedanken nennt sie ihn „König Narr“, doch weiß sie, wie sie mit ihm umgehen muss; so kommt sie eines Nachts im Hemd zu ihm unter die Decke und bekommt gegen eine Liebesnacht den Tod Homens versprochen.

Homen selber beschreibt seinem Sohn gegenüber den König als Narr, der auf dem Markt Fliegen jagen gegangen sei, und selbst da nur jede zehnte gefangen hätte.

Auch Mordkhe setzt die Dummheit und den Jähzorn des Königs gezielt bei seinem Plan ein, und in der Tat sieht Akhashveyresh Homen auf Esters Bett fallen, gerät sogleich in Zorn und beschließt daraufhin, ihn endgültig zu vernichten.

4.2 Königin Ester die „Grüne“ (אסתר המלכה די גרינע)

Ester wird von Manger recht spöttisch und kritisch betrachtet, beschrieben als schlank, groß und zu ihrem Verdruss immer wieder als „grün“.³⁵ Sie allein weiss darum, findet sich zwar schön, weiss aber, dass sie von den Purimspielern später deswegen ausgelacht werden wird. Ihrem männlichen Verwandten und Vormund Mordkhe (im Buch Ester eigentlich ein Cousin, bei Manger ihr Onkel) ist sie in blindem Gehorsam ergeben, sie steht voll-

³⁴ Genau dieselbe Bezeichnung erfährt der König im Purimspiel von Aleph Katz: Dort sagt der Akhashveyresh schon zu Eingang über sich selbst, man rufe ihn einen Trunkenbold, einen Narren, weil seine Nase... (und verbessert sich selbst): seine Krone... rot sei: M'ruft mikh a kinig, a shiker, a shoyte, מ'רוּפֿט מִיךְ אַ קִינִיג, אַ שִׁיכּוֹר, אַ שׁוֹטֵה,

basher mayn noz...kh'meyn mayn kroyn iz a royte, באַשֶׁר מֵינן נאָז... כ'מֵינן מֵינן קרוּיִן איז אַ רױטע.

Vgl. 34 'ז, 1950, גיו-יאָרק שפּיל, פּוּרִים-שפּיל, פֿון גיו-יאָרק 1950, ז' 34.

³⁵ Sehr viel „lieblicher“ hingegen im Purimspiel von J. Drachler: Dort wird ihr Kopf mit einem Turm verglichen, ihre Augen – mit einem Wald, ihre Augen – mit Sternen, ihre Lippen – mit Wein, ihr Gesicht – mit der Sonne, ihr Herz – mit einer Quelle, ihr Kleid – mit einer Blume; vgl. 1928, אַסתר־קעס חלום, גיו-יאָרק: שְׁלוֹם עֲלֵיכֶם-פֿאַלקס-אַינסטִיטוט, ז' 14,

kommen unter seinem Einfluss und tut, was er ihr befiehlt. Allerdings ist sie selbst nicht frei von Ambitionen, Königin zu werden, und zeigt dies auch immer wieder.

Ester stammt aus einfachen Verhältnissen und hat bereits einen Freund, den Schneiderjungen Fastrigose, in den sie auch verliebt zu sein scheint. Immerhin nennt sie ihn „meinen Besten, meinen Schönsten“ und verspricht ihm die gemeinsame Flucht nach Wien und die Heirat. Obwohl sie gerührt ist über Fastrigos ehrliche aufopfernde Liebe, hat man den Eindruck, sie folgt nicht nur dem Befehl des Onkels, sondern zeigt auch hier wie im weiteren Verlauf der Megille recht materialistische und berechnende Seiten ihres Charakters: „Fastrigose, deine Nadel funkelt wie Gold, die Krone aber zieht wie Feuer“.³⁶

Fastrigose sieht Ester in einem Traum, wie sie früher war, ruhig, einfach, barfuß, im schlichten Kleid, der junge schlanke Körper „duftend nach Gras und Mairegen“. Doch selbst im Traum hält sie die Zügel in der Hand, denn als sie beide auf einem Pferd reiten, hört und sieht sie nicht, dass er vom Pferd fällt, sich verletzt und sie nicht mehr einholen kann.³⁷

Auch in ihrer Beziehung zum König ist sich Ester durchaus ihrer Ausstrahlung und der Macht ihres Körpers bewusst und setzt beides gezielt ein, um sich etwa den Tod Homens vom König versprechen zu lassen. Der wiederum ist sich, so naiv er auch ist, Esters Liebe nie vollkommen sicher, und überlegt, ob sie nach seinem Tod überhaupt ein Jahr in Trauer gegangen wäre, vielleicht aber auch sofort mit jemandem andern eine neue Liebe begonnen hätte. Ester fühlt sich trotz ihrer Macht aber auch als Außenseiterin, als Waise aus der Fremde und Hilfsmittel in den Händen der Mächtigen, vor allem des Onkels.

Die Menschen um sie herum wissen wohl um die Macht ihrer Ausstrahlung und kritisieren dies mehr als einmal. So beklagt etwa Homen seiner Frau gegenüber den Einfluss Esters über den König: „Was kann ich ausrichten, wenn die Königin im Spodik und nicht im Kleid geht?“³⁸ Von Zeresch, Homens Frau, wird sie wie eine Hexe beschrieben: „Sie ist wie Feuer, wie ein Brennen, und trifft sich jeden Freitagabend mit dem Teufel!“³⁹ Und auch Fastrigos Mutter lässt kein gutes Haar an ihr, sondern bezeichnet sie als kalte, herzlose Strassendirne, die zusammen mit dem fetten Hofjuden Mordkhe den Tod ihres Sohnes verschuldet habe.⁴⁰

³⁶ MANGER, I.: *Medresh*, 150.

³⁷ MANGER, I.: *Medresh*, 151-152.

³⁸ MANGER, I.: *Medresh*, 168; jidd. „spodik“ ק״ספּאָדיק bezeichnet ursprünglich einen hohen, pelzverbrämten Hut, der von chassidischen Juden an Feiertagen getragen wird, in diesem Kontext jedoch die Person, die im Hause „die Hosen anhat“.

³⁹ MANGER, I.: *Medresh*, 179-180.

⁴⁰ MANGER, I.: *Medresh*, 187-188.

Trotz ihrer Stellung als Königin kann Mangers Ester ihre einfache ungebildete Herkunft nicht verleugnen. So leert sie eines Morgens ungeniert und nicht gerade „edel“ ihren silbernen Nachtopf mitten im Königshof aus und auch als sie auf Wunsch des Onkels fastet, hat man das Gefühl, sie versteht eigentlich nicht so recht den Grund dafür. Letzten Endes will sie Mordkhe gehorchen und wartet dabei nur ungeduldig auf das Ende der Fastenzeit.

Zusammenfassend kann man wohl sagen, dass die Königin Ester nicht die „klassische“ Königin und edle unantastbare Heldin in Mangers Augen ist, trotz ihres Sieges über Homen. Sie besitzt weder die richtige Herkunft und Bildung, noch genügend Stil und Klasse; durch Intrigen und den Einsatz ihres Körpers hat sie es zur Königin geschafft und versteht es auch, diese Stellung weiterhin zu halten.⁴¹

4.3 *Vashti mit dem Horn* (ישתי די מלכה)

Die Königin Vashti ist Mangers wahre Heldin. Eine unglückliche Königin ist sie von Beginn der Megille an, einsam, schön, intelligent und selbstbewusst. Erotische Spielereien erlaubt sie sich nur mit einem Sonnenstrahl, der durch das Fenster hereinkommt und ihren Körper berühren darf, und selbst da hat sie Angst, der König, ein Dummkopf und Säufer, der gefährlich ist in seiner Wut, könne sie mit dem „Untertan“ erwischen. Klar erkennt sie, dass Homen ein Feind ist und auch ihr gefährlich werden könnte.

Vashti „mit dem Horn“⁴² ist eine schöne Frau. Der König selbst beschreibt sie als „schön wie der lichte Morgenstern, mit zwei Zöpfen bis zu den Knien, einem Körper, weiss wie Schnee, und Augen, nach denen man

⁴¹ Jonathan Magonet bezeichnet sie m. E. durchaus treffend als „Schläferin“, eine Agentin, die in aller Stille in eine Position in der Schaltzentrale der Macht geschleust wurde und dort in Wartestellung lebt, bis sie ihre Order erhält; vgl. MAGONET, J.: *Schöne*, 123. Auch die jiddische Ester Mangers muss zugunsten höherer Ziele und Befehle ihre eigenen Gefühle und das Privatleben zurückstecken und arbeitet an ihrem „Einsatzort“ mit allen Mitteln, die ihr zur Verfügung stehen.

⁴² Es handelt sich hier wohl um eine Anlehnung an den „gehörnten Moses“. Moses wurde in der Kunst häufig als patriarchale Figur mit einem langen wallenden Bart dargestellt, in den Händen die Zehn Gebote, zwei Hörner aus seinem Kopf hervorstehend, denn die Vulgataübersetzung der Bibel, die im Mittelalter in Gebrauch war, missverstand hebr. קרן als „wachsen Hörner“, anstatt „strahlte“ (Ex 34,35). Nicht nur auf Gemälden ist dieser Moses mit Hörnern zu sehen, sondern auch als mittelalterliche Skulptur, etwa in Chartres, sowie eine Renaissance-Figur von Donatello in Florenz. Claus Sluter schuf 1406 eine gehörnte Figur in Dijon, und Michelangelo eine in San Pietro in Vincoli, Rom. Zur Darstellung des gehörnten Moses in der Kunst vgl. auch EJ (Anm. 1), Stichwort „Moses“; sowie MELLINKOFF, R.: *Moses*. Für diesen Hinweis bin ich dem Kunsthistoriker Janez Premk von der Universität Ljubljana zu Dank verpflichtet.

sich verzehren möchte.⁴³ Männer am Hof begehen Selbstmord ihretwegen. Vashti ist stolz. Zweimal reagiert sie nicht auf des Königs Befehl, nackt vor all seinen Gästen zu erscheinen, obwohl ihr die Todesstrafe angedroht wird. Vor ihrer Hinrichtung weint sie bitterlich, sie will noch nicht sterben, hängt an ihrem jungen Leben, ihrem jungen, schönen Körper, ihren goldenen Haaren,⁴⁴ am Sonnenuntergang, an einem letzten Lachen – allerdings auch sehr materiell an ihren lichten Räumen, den Messingbetten, ihren Samtkleidern, teuren Hüten und goldenen Ringen.

Materialismus war vielleicht auch der Beweggrund für ihre Heirat mit dem König. Vashti die Edle stammte aus einem reichen Elternhaus und hat Akhashveyresh trotz der Warnung ihres Vaters geheiratet, der lieber einen „gebildeten“ Mann für seine Tochter gehabt hätte. Noch auf ihrem Weg zum Galgen tritt sie traurig, aber würdevoll auf, über ihrem Kopf fliegt ein junger Sperber.

4.4 *Mordkhe der Weise* (מרדכי דער חכם עתיק)

Mordkhe der Gerechte, Mordkhe der Retter der Juden, ist weniger sympathisch als durchtrieben.⁴⁵ Keine Frage, er hält alle Fäden in der Hand. Beschrieben als ein kurzgewachsener Mann mit einem Höcker, einer versengten Augenbraue und einem Spitzbart, mit einem Regenschirm in der Hand und Augen und Ohren stets offen, treibt er sich ständig beim Palast herum und „wo nur zwei flüstern, lauscht er schon“.⁴⁶ Emsig betätigt er sich an den Hofintrigen und als Verkuppler seiner Nichte Ester.⁴⁷ Mordkhe ist Vermittler zwischen den Juden und dem Königshof. Er ist ein ehrgeiziger und eingebildeter Politiker, der seine Nichte Ester kaltblütig einsetzt, um nicht nur dem Volk Israel, sondern auch ihm selbst zu helfen. Noch lange vor dem Ende

⁴³ MANGER, I.: *Medresh*, 137-138.

⁴⁴ In Aleph Katz' Purimspiel wird sie vom König als „*Vashti di royte*“ (Rot-haarige?) bezeichnet.

⁴⁵ Zu historischen Belegen über Mordechai (Marduka) vgl. MOORE, C.A.: *Archaeology* (1975), 73-74.

⁴⁶ MANGER, I.: *Medresh*, 133.143-144.156. In Aryeh Posys Purimspiel wird – entgegen dem Buch Ester – schon bei der Vorstellung der Figuren darauf hingewiesen, dass Mordkhe sich als Perser ausgegeben habe:

Mordkhe, vos khotsh er iz oykh geven a מרדכי, וואָס כאָטש ער איז געווען אַ ייד, אָבער yid, ober

aroysgengebn hot er zikh far a persianer אַרויסגעגעבן האָט ער זיך פֿאַר אַ פּערזיאַנער

Vgl. 4 ז' 1932, אַריה פּאַז, טרוקענע ביינער, לאָז אַנדזשעלעס,

⁴⁷ In Ester 2,7 eigentlich seine Kusine. Im Verlauf der Megille wird sie als entfernte Verwandte von Mordkhes Frau bezeichnet, vgl. MANGER, I.: *Medresh*, 145.

sieht er sich bereits zufrieden umgeben von Bewunderern im Lehrhaus, denn er weiss, dass Ester „mehr Macht im Hemd hat als 1000 Helden“⁴⁸.

An Klugheit und Gerissenheit übertrifft Mordkhe alle anderen Figuren in der Megille. Selbst als er am Vorabend des Pogroms heimlich zu Ester kommt und sie zum Fasten auffordert, hat er bereits neue Pläne und ist zuversichtlich, denn er hat sich „doppelt“ abgesichert – er habe schon Händel mit dem Teufel abgeschlossen und rechne auch „mit des Allmächtigen Hilfe“⁴⁹. In der Tat geht er einen Pakt mit dem Teufel ein, um seine Interessen durchzubringen, und sein Plan geht auf – Homens Untergang ist besiegelt.

4.5 *Homen der Bösewicht* (המן הרשע)

Homen ist der Schurke und doch der große Verlierer.⁵⁰ Insbesondere sind es die Frauen in der Megille, die ihm Probleme machen. Da ist zunächst einmal seine eigene Frau Zeresh, die ihn mit starker Hand „regiert“ und berät.

Schon Vashti bezeichnet ihn als „Betrüger, Gauner, Parvenü“⁵¹ und hasst ihn, weil sie fühlt, dass er nicht ihr Freund ist. Und sie soll recht behalten: Zweimal wird er im weiteren als „*khitre*“ כִּיטְרֵע, als heimtückisch, listig, verschlagen bezeichnet. Mit großem Geschick setzt er die „Medien“ für seine Zwecke ein, denn sein jüngster Sohn Vayzose ist Zeitungsredakteur und als solcher zuständig für die Verbreitung von Homens antisemitischer Hetzpropaganda. Er ist Hofpolitiker und Intrigant, ein ebenbürtiger Gegner Mordkhes im Spiel um die Macht. Es ist Homen, der ein leichtes Spiel mit dem betrunkenen, schwachen König hat und ihm beim Ball einflüstert, er möge doch die Königin Vashti nackt vor den Gästen erscheinen lassen. Vashtis Ausrede von „Zahnweh“ lässt er nicht gelten, und er ist es letzten Endes, der damit ihren Untergang beschwört.

⁴⁸ MANGER, I.: *Medresh*, 153.

⁴⁹ MANGER, I.: *Medresh*, 165-166.

⁵⁰ In der Aggada wird darauf hingewiesen, dass Haman 22 Jahre lang *Barbier* in der Stadt Kefar Kartsum gewesen sei und sein Vater ein Badeaufseher in der Stadt Koranis gewesen wäre, und so sei er sehr wohl „in seinem Fach“ gewesen, als er Mordechai vor seinem Ritt auf des Königs Pferd baden, rasieren und ankleiden musste. Vgl. EJ (Anm. 1), Stichwort „*Haman*“; sowie י.ח. ראבניצקי, ח.ג. ביאליק, די יידישע אגדות, באנד 1, ניו-יאָרק: משה-שמואל שקלאָרסקי, 1948, ז' 178-177. Dieses Motiv wird auch von Aleph Katz in seinem „Purimspiel“ wieder aufgegriffen, vgl. אֶלֶף קאַץ, פּוּרִים-שפּיל. In Aryeh Posys Purimspiel wird der Heeresführer Bogdan Chmelnitzki, der 1648/49 seine Heerscharen gegen die polnische Obrigkeit führte und ein verheerendes Massaker unter den Juden der Ukraine anrichtete, als „zweiter Homen“ bezeichnet.

⁵¹ MANGER, I.: *Medresh*, 136; interessanterweise wird er auch bei Radday als „*parvenu*“ bezeichnet, vgl. RADDAY, Y.T.: *Humour*, 301.

Auch Ester ist seine Feindin, hat sie doch „im Hemd“ solch starke Überzeugungskraft beim König und handelt Homens Untergang gegen ihre körperliche Liebe ein. Homen wartet auf Rache, er macht sogar gute Miene zu der Beleidigung, als Ester ihren Nachttopf vor ihm ausleert,⁵² doch geht sein Plan nicht auf. Ebenso wie der läppische König tappt er am Ende in Mordkhes ausgeklügelte Falle.

4.6 *Zeresh, Homens Frau* (זרש די מכשפה)

Zeresh ist Homens starker Halt und Ratgeberin im Hintergrund. Von ihr stammt die Anweisung, er solle gegen Mordkhe List einsetzen und sich bei der Königin Ester einschmeicheln.⁵³ Noch vor Homen sieht sie schon dessen düsteres Ende im Traum voraus.

4.7 *Vayzose*

Der jüngste Sohn Hamans ist Zeitungsredakteur für die „Narishn Bleter“ und als solcher zuständig für die Verbreitung der antisemitischen Hetzpropaganda des Ersten Ministers.

4.8 *Fonfase*

Der alte Fonfase ist ein ehrlicher frommer Schneidermeister, ein weiser Jude, der ein mitleidiges Herz hat (so auch mit seinem unglücklichen Schneiderjungen Fastrigose), ansonsten aber den konservativen Part innehat: Er rät zu Vorsicht, Beten, Fasten, um das Unglück abzuwenden. Die stürmische Jugend, verkörpert durch die Schneidergesellen, welche nur „Unsinn“ im Kopf haben und das Regime durch Revolution stürzen wollen, versteht er nicht.

4.9 *Fastrigoses Mutter*

Sie taucht erst am Ende der Megille auf, sozusagen im Epilog, als sie ein Jahr nach der Hinrichtung ihres Sohnes die Kerze zur „Yortsayt“ anzündet. Sie verkörpert die jüdische Mama schlechthin, gedenkt mit bitteren Tränen des Schicksals ihres einzigen Jungen und Ernährers und beklagt ihre Ein-

⁵² MANGER, I.: *Medresh*, 169-170.

⁵³ MANGER, I.: *Medresh*, 168.179-180.

samkeit. Interessant ist, dass sie nicht den Hof und sein Todesurteil kritisiert: In ihren Augen waren es hauptsächlich die kalte, herzlose Ester und ihr Onkel Mordkhe, welche ihren Sohn auf dem Gewissen haben.

5 DIE HAUPTHANDLUNG

Mangers Purimspiel beginnt nicht wie im Buch Ester mit dem königlichen Festgelage und der Verstoßung Vashtis, sondern greift einer Begebenheit in 2,21-23 vor: Geschildert wie in einer Gutenacht-Geschichte, erzählt eine Mutter ihrem Kind, warum „Mordkhe der Gerechte Gnade in den Augen des Königs gefunden habe“, welcher wieder einmal als Narr und Trunkenbold beschrieben wird, der Tag und Nacht saufe und eine rote Nase hat.⁵⁴ Mordkhe hat eines Nachts die zwei Kammerdiener Bigsn und Teyresh belauscht, die gegen den „Tyrrannen und finsternen Bösewicht“ einen Mordanschlag durch Vergiftung planen.⁵⁵ Mordkhe verrät die beiden, die daraufhin vom König gehängt werden, während Mordkhe zum Dank vom König ein „Privileg“ wie ein Schtetljude von seinem Gutsherrn bekommt: Er darf ab jetzt im Tor des Königs mit Schnürsenkeln, koscherer Seife, Paste und Mandeln handeln.

Erst in den folgenden vier Kapiteln tritt Vashti auf. Zunächst sitzt sie im bloßen Hemd am frühen Morgen in ihren Gemächern, da stiehlt sich ein Sonnenstrahl herein und neckt sie auf erotische Weise. Die Königin sieht ihn als einfachen Untertan und hat Angst, ihr jähzorniger Mann könnte davon erfahren, denn er ist ein Dummkopf und ein Säufer, und sie verjagt ihn – auf russisch, und so spricht sie auch mit ihrem Kammermädchen. Vashti ist unglücklich und bereits voller dunkler Vorahnungen, „tief in ihr schluchzt etwas“, während sie sich für den Ball am Abend zurechtmacht.

Das Festgelage ist in vollem Gange und der betrunkene König prahlt mit Vashtis Schönheit. Es ist ausgerechnet der Bösewicht Homen, den Vashti schon zuvor richtig als ihren Feind erkannt hat, welcher nun Akhashveyresh vorschlägt, er möge die Königin nackt erscheinen lassen, damit alle Minister

⁵⁴ MANGER, I.: *Medresh*, 133-134.

⁵⁵ Im Buch Ester ist nur davon die Rede, dass Bigtan und Teresch danach trachteten, Hand anzulegen an den König (2,21). Doch spricht auch die Aggada von einem Giftanschlag und führt genauer aus, wieso Mordechai die beiden Hofbediensteten verstehen konnte, obwohl sie in ihrer Heimatsprache *Tarsisch* miteinander sprachen: Als einer der Sanhedrin beherrschte er 70 Sprachen (Meg. 13b); vgl. EJ (Anm. 1), Stichwort „*Mordecai*“; weiters RADDAY, Y.T.: *Humour*, 301; sowie 167 די ייִדישע אַגדות, ז' In Aryeh Posys Purimspiel sind Bigsn und Teyresh zwei tapfere Revolutionäre, die das Volk zum Sturm auf den Palast aufrufen, um die Ermordung der geliebten Königin Vashti zu rächen und den Tyrrannen und Ausbeuter Akhashveyresh abzusetzen, vgl. S. 29-30.

ihre Schönheit bestaunen können. Der schwache König lässt sich auch sogleich überreden und gibt den Befehl dazu, allein, die zurückkehrenden Boten melden, die Königin entschuldige sich mit „Zahnweh“. ⁵⁶ Homen stachelt den König weiter an und lässt Zahnschmerzen nicht als Ausrede gelten. Akhashveyresh gibt den erneuten Befehl, die Königin herzubringen, ansonsten würde sie erschossen oder gehängt. Doch die Boten kommen erneut unverrichteter Dinge zurück, die Königin habe von innen die Tür verriegelt und verlauten lassen, der König sei ein Trunkenbold, der sich ständig vor anderen Leuten blamiere. Die Gäste sind erschrocken über den Verlauf des Abends und verabschieden sich rasch und verlegen: Einer zieht seine Uhr aus der Westentasche, der andere entschuldigt sich damit, seine Frau warte zu Hause auf ihn, alle Minister setzen ihre Zylinder auf und verlassen still das Fest.

Vashti weint bitterlich vor ihrer Hinrichtung, erinnert sich an die Warnung ihres Vaters, eines mächtigen „Pan“, nicht den „Säufer“ zu heiraten, sondern lieber einen gelehrten Mann aus Litauen. ⁵⁷ Für einige Zeit war sie die Hausherrin im Palast – hat Eingemachtes gekocht und in Gläser gefüllt, jetzt muss sie ihre hellen Gemächer mit den Messingbetten, die Samtkleider und die teuren Hüte hinter sich lassen. Sie bittet den Henker, mit der Hinrichtung noch zu warten, bis sie wenigstens „einmal“ gelacht habe.

Die nächste Szene erinnert an Memuchans Bedenken vor dem König und den Fürsten in der Esterrolle, das Betragen der Königin könne auf alle Wieber Einfluss haben, dass sie ihre Männer verachten und ihnen ungehorsam sein könnten: ⁵⁸ Drei Frauen (Tsipele, Dvoyre und Rivke) tratschen, während sie unter den Zuschauern stehen, welche der Königin Vashti auf ihrem Gang zum Galgen ⁵⁹ zusehen. Sie reden über die harte Bestrafung des Königs, und dass sie an Vashtis Stelle gehorsamer gewesen wären und nackt vor seinen Gästen erschienen wären, um den Herrscher nicht zu erzürnen. Vashti geht unterdessen mit ruhigen würdevollen Schritten dem Galgentod entgegen, nur ihre traurigen Augen scheinen zu den Mädchen und Schneidergesellen aus dem Volk zu sprechen: „Ich muss scheiden von hier, ihr aber sollt meiner in euren Purimspielen gedenken.“ ⁶⁰

⁵⁶ Das Original gibt keinen Aufschluss darüber, warum sich Vashti weigerte, dem Befehl des Königs nachzukommen, doch erzählt die Aggada, dass die Königin gar keine so hohen moralischen Ansprüche gehabt habe und nur deshalb nicht nackt vor den Gästen erscheinen wollte, weil sie am Aussatz litt (Meg. 12a); vgl. EJ (Anm. 1), Stichwort „Vashti“; sowie SPIEGEL, C.: *The World Remade*, 192; wie auch BRONNER, L.L.: *Esther Revisited*, 189.

⁵⁷ Ein interessanter Artikel dazu über biblische Frauen, „who marry beneath them“, stammt von: NIDITCH, S.: *Short Stories*, 195-209.

⁵⁸ Est 1,16-20.

⁵⁹ In Aryeh Posys Purim-Spiel wird Vashti hingegen zur Strafe geköpft (S. 29).

⁶⁰ MANGER, I.: *Medresh*, 141-142.

Im nächsten Kapitel tritt bereits Ester auf, sie steht schon vor dem Spiegel und bereitet sich auf den Gang zum König vor.⁶¹ Sie allein findet sich schön in ihrem blauen Samtkleid und den Perlen, doch weiss sie wohl, dass die Purimspieler sie als „Grüne“ bezeichnen⁶² und sich über sie lustig machen. Ihr Onkel Mordkhe hält sich am Hofe auf, dort herrscht reges Treiben, Heiratsvermittler kommen mit schönen Jungfrauen von allen Gegenden zusammen, um dem König nach Vashtis Hinrichtung eine neue Frau vorzustellen. Ester unterhält sich mit dem alten müden Nussbaum vor dem Fenster. Sie erzählt ihm, dass auch sie in den Palast gehen werde und fragt ihn unsicher, ob sie wirklich „grün“ sei. Als Mordkhe mit dem Schirm in der Hand eintrifft, ist er zufrieden mit Esters Erscheinung, die geplante Heirat mit dem König erscheint ihm schon als sicher.

Ein Kapitel später hat Ester bereits „das Rennen gemacht“, der Onkel befindet sich gut gelaunt und etwas angesäuselt auf dem Heimweg von der Hochzeit. Die Hauptsache für ihn ist, dass „Esterl“ die Krone von „Vashti mitn Horn“ geerbt hat, er hat noch große Pläne mit ihr. Sie wird ihrem Volk

⁶¹ MANGER, I.: *Medresh*, 143-144.

⁶² Ester (pers. „Stern“) hieß mit früherem Namen „Hadassa“ (hebr. Myrte), denn ihre Haut hatte einen orientalischen grünlich-braunen Ton – so sagt eine Legende; vgl. NAVÈ-LEVINSON, P.: *Esther*, 100. Bronner hingegen zitiert Meg. 13a, R. Joshua ben Korha, welcher Esters Hautfarbe als „blässlich-grünlich“ bezeichnete; vgl. BRONNER, L.L.: *Esther Revisited*, 180. Die jiddischen Dichter verstanden diese Auslegung gern absichtlich falsch als „grüne“ Hautfarbe. So hat auch die Ester in D. Solomonovs Purimspiel eine grüne Gesichtsfarbe:

Itst kumt di groyse kinigin, di sheyne
Ester.

איצט קומט די גרויסע קיניגין, די שיינע אסתר.

Gedint hot zi dos folk Yisroel, vi an eygn
shvester.

געדינט האט זי דאס פֿאָלק ישראל, ווי אַן אייגן
שוועסטער.

Afn ponem – vi ir zet – a bisele a grine,
nor di shenste froy ba undz in der medine!
Vgl. 13 ד. סאַלאַמאָנאָו, פֿורים-שפּיל, ז' 13.

אויפֿן פנים – ווי איר זעט – אַ ביסעלע אַ גרינע,
נאָר די שענסטע פֿרוי בײַ אונדז אין דער מדינה!

Der Name „Hadassa“ (jidd. Aussprache „Hadase“ (הדסה) taucht in Mangers Megille übrigens nie auf, wohl aber im Purimspiel von Aleph Katz (S. 42). Er spielt auch eine zentrale Rolle in Aryeh Posys Purimspiel. Dort wird Hadase gegen Mordkhes Willen von den Soldaten des Königs geraubt und in den Palast gebracht. Mordkhe beschwört ihre Entführer sogar, sie freizulassen, indem er ihnen sagt, dass sie eine Jüdin sei:

Si ken nit vern kin kinigin. Zi iz dokh
Hadase...

זי קען ניט ווערן קיין קיניגין. זי איז דאך הדסה...

Mayn veters kind, vos ikh hob zi
gehodevet.

מײַן פֿעטערס קינד, וואָס איך האָב זי געהאָדעוועט.

A yidishe tokhter...

אַ ייִדישע טאָכטער...

Vgl. 36 'א. טרוקענע ביינער, ז' 36. Siehe dazu auch LOEWENCLAU, I. von: *Apologie*, 256; BRONNER, L.L.: *Esther Revisited*, 184. Zu einer Ableitung des Namens Ester von „Ishtar“, der assyrischen und babylonischen Liebes- und Kriegsgöttin vgl. SPIEGEL, C.: *The World Remade*, 195; MOORE, C.A.: *Archaeology*, 77. Zu den iranischen Einflüssen auf das Namenmaterial vgl. ausführlicher HUTTER, M.: *Iranische Elemente*, sowie ders., *Iranische Neujahrsfestmythologie* (1988).

Israel und ihm persönlich noch nützlich sein – Mordkhe sieht sich schon umgeben von Bewunderern im Lehrhaus.

Nun kommt der große Auftritt von *Fastrigose* dem Schneidergesellen, einem der Haupthelden in Mangers Megille. In typischer Purimspieltradition flicht Manger gekonnt eine Nebengeschichte ein, die nichts mit der Purimgeschichte zu tun hat und doch zum großen Erfolg seiner Megille beigetragen hat. Der Leser erfährt, dass Ester schon einen Freund hatte, bevor sie den König geheiratet hat. Fastrigose klagt der Welt sein Liebesleid und ist verzweifelt über Esters Verrat. Einst hat er ihr in einer Regennacht vorgeschlagen, vom osteuropäischen Shtetl ins liberale, assimilierte Wien zu fliehen und dort zu heiraten, aber Ester hat Angst vor dem Zorn des Onkels und kann sich nicht dazu durchringen. Fastrigose lässt sich nicht davon beirren und legt die Hochzeit für nach Schawuot fest, doch hat sich Ester inzwischen von Mordkhe zur Hochzeit mit Akhashveyresh überreden lassen. Fastrigose denkt daran, sich zu ertränken oder ziellos in der Welt herumzuziehen, doch hat er Angst, dass ihn Esters Bild überall hin verfolgen wird:⁶³

Kh'volt itst gelofn, Esterl-kroyn,⁶⁴
arop tsum taykh zikh trenken,
hob ikh moyre, az toyerheyt
zol ikh nokh dir nisht benken.

כוואָלט איצט געלאָפֿן, אַסתרל קרוין,
אַראָפּ צום טײַך זיך טרענקען,
האַב איך מורא, אַז טויטערהייט
זאָל איך נאָך דיר נישט בענקען.

Kh'volt zikh gelozt, Esterl-kroyn,
volgern af ale vegn,
hob ikh moyre, az iberal
vestu mir kumen antkegn.

כוואָלט זיך געלאָזט, אַסתרל קרוין,
וואָלגערן אויף אַלע וועגן,
האַב איך מורא, אַז איבעראַל
וועסטו מיר קומען אַנטקעגן.

Un vest mir zogn dos zelibike
"mayn shenster un mayn bester" -
far vos zshe hostu mikh opgenart?
Zog, gib loshn, Ester!

און וועסט מיר זאָגן דאָס זעלביקע:
"מײַן שענסטער און מײַן בעסטער" -
פֿאַר וואָס זשע האָסטו מיך אָפּגענאַרט?
זאָג, גיב לשון, אַסתר!

Auch Ester denkt in schlaflosen Nächten im Palast noch an ihren früheren Geliebten Fastrigose, der ihr immer noch traurige Liebesbriefe schreibt und mit Selbstmord droht. Sie sieht ihn vor sich mit seinen hündisch-ergebenen Augen und weint um ihn, anscheinend hegt sie noch Gefühle für ihn, doch weiß sie, dass ihr Schicksal sozusagen „doppelt“ beschlossen ist – sie ist zum einen die Königin und zum andern wird es durch sie zum „Purimwun-

⁶³ MANGER, I.: *Medresh*, 148.

⁶⁴ „-kroyn“ od. „-leben“, an einen Personennamen angehängt, sind Kosebezeichnungen im Jiddischen.

der“ kommen. Ganz unbeeinflusst ist aber auch sie nicht von Macht und Reichtum, „deine Nadel funkelt wie Gold“, sagt sie dem Schneiderjungen, „die Krone aber zieht wie Feuer!“

Fastrigose träumt oft von Ester, dass sie barfuß und im schlichten Kleid wie einst zu ihm komme. Im Traum erfüllt sich der größte Wunsch des einfachen Jungen aus dem Volke: Er schlägt ihr wieder vor, nach Wien zu gehen, dort zu heiraten und eine Familie zu gründen, er wäre dann ein Schneidermeister und sie seine Hausfrau, die in „Samt und Seide geht“. Er sieht sie beide auf einem Pferd reiten, sie vorne, er hinten, Ester hält auch im Traum die Zügel in der Hand. Plötzlich fällt er vom Pferd und bleibt verletzt liegen, Ester hört ihn nicht und dreht sich nicht um, Fastrigose kann die Reitende nicht mehr einholen. Tief seufzt er im Schlaf, dass er die Geliebte „noch einmal“ verloren habe. Bei Tag bittet er die Vögel, auf das Dach der Königin Ester zu fliegen und ihr auszurichten, dass er als verarmter Vagabund umherziehe. Er erinnert sich daran, dass sein Meister Fonfase einmal gesagt habe, ein Mensch, der Sehnsucht habe, sei stärker als Eisen und Stahl – und diese Sehnsucht ist es, die auch ihn von Ort zu Ort treibt. Sollte die Königin Ester dann eine Träne um seinetwillen fallen lassen, so sollen diese die Vögel ihm bringen, denn „die Träne einer fernen Geliebten ist auch ein Stück Vermögen, die das einsame Umherziehen sowohl leichter, als auch schwerer macht“.

Mordkhe ist inzwischen zum Hofjuden aufgestiegen. Juden bestürmen ihn um Hilfe, seine Verwandte Ester möge beim König für sie um Gnade bitten. Tausende Krämerjuden beklagen sich, sie würden von den Märkten vertrieben, ihnen drohen judenfeindliche Gesetze und Pogrome. Im Badehaus des Shtetls wird getuschelt, dass der Bösewicht Homen daran schuld sei... Mordkhe aber ist zuversichtlich, er weiss, dass „Ester im Hemd beim König alle Feinde Israels besiegen kann“.

Und da kommt auch schon Ester im Hemd zum König,⁶⁵ kriecht zu ihm unter die Decke, kitzelt ihn bis er nicht mehr aufhören kann zu kichern, beginnt Homen anzuklagen und bittet den König schließlich um einen „Gefallen“. Akhashveyresh ist dazu bereit, er verspricht ihr, dass Homen ein „wüstes Ende“ nehmen und an einem schönen Morgen hängen wird. Doch nichts ist ohne Preis, und Ester muss mit körperlicher Liebe für seine Zusage bezahlen, bis sie traurig einschläft.

Die Megille nimmt eine erneute dramatische Wendung mit dem Anschlag auf den König: Homens jüngster Sohn Vayzose, Redakteur der „Narishn Bleter“, erhält von seinem Vater telefonisch eine skandalöse Neuigkeit: Der König sei abends auf den Markt gegangen, plötzlich sei ein junger Mann –

⁶⁵ MANGER, I.: *Medresh*, 155-156.

und der Leser erkennt sofort mit Bedauern den Helden Fastrigose – mit einem Knüppel und dem Schrei „Du Tyrann!“ auf ihn losgegangen und habe die Rückgabe seines „Esterls“ von ihm gefordert. Der König liege jetzt im Spital, der Attentäter in Ketten, Vayzose müsse nun die Nachricht verbreiten, dass es sich dabei um ein Mordkomplott der Juden gegen den König gehandelt habe. Er, Homen, werde dem König, wenn dieser zu sich komme, den dringenden Ratschlag geben, alle Juden zu töten, seien sie doch sowieso keine Einheimischen, sondern alle aus dem „Ausland“ zugewandert, „von Litauen und Polen“. Vayzose antwortet wie ein moderner amerikanischer Businessman: „Yes, Papa.“

Fastrigose muss seinen Anschlag mit dem Tod bezahlen, wir erfahren dies ein Kapitel weiter durch die Trauerrede, die sein früherer Meister Fonfase in der Schenke der Schneiderinnung auf ihn hält.⁶⁶ Er lobt Fastrigos goldenes Herz und seine goldenen Hände – seine Nadel sei schneller geflogen als der Wind. Fonfase hätte ihm gerne seine eigene Tochter zur Frau gegeben, doch Fastrigose wollte nur Ester. Schon damals habe er, der Meister, vorausgesehen, dass der Junge verrückt sei. Noch auf dem Gang zum Galgen habe er das Lied von der Königin Ester gesungen.

Der König ist indessen nach seiner Genesung zufrieden, noch am Leben zu sein und seinen Lieblingsbeschäftigungen nachgehen zu können: Wein trinken – huren – mit dem Schwert kämpfen.⁶⁷ Doch macht er sich nun zum ersten Mal Gedanken darüber, wie lange Ester wohl in Trauer gegangen wäre, wäre er bei dem Anschlag ums Leben gekommen. Er ist jetzt davon überzeugt, dass Homen Recht habe, und die Juden vernichtet werden müssten. Schon setzt er sich zum Schreibtisch und unterschreibt Homens Erlass, der das Todesurteil über die Juden im Reich verhängt – die „zhides“ וְשִׂידֵם⁶⁸ sollen schließlich nicht glauben, dass es sich hier nur um ein harmloses Purimspiel handle!

Ester ist eines Winterabends gerade bei der „Hausarbeit“ und flickt ein Hemd des Königs, als Onkel Mordkhe zu Besuch kommt. Er klagt darüber, dass es am 14. Adar ein Blutvergießen unter den Juden geben würde. Ester kennt die Gründe dafür – das Attentat ihres einstigen Geliebten auf den König und die antisemitische Hetzpropaganda Homens. Mordkhe rät ihr, sich zum Fasten vorzubereiten, er habe seinerseits schon sein eigenes Geschäft mit dem Teufel abgeschlossen – eine Bemerkung, die weitere Dramatik erwarten lässt, ist sie doch eine ganz und gar eigenwillige Einflechtung Mangers!

⁶⁶ MANGER, I.: *Medresh*, 161-162.

⁶⁷ MANGER, I.: *Medresh*, 163-164.

⁶⁸ Von russ. жид, Schimpfwort für Juden.

Homen kann in dieser Nacht nicht einschlafen, jedes Mal erscheint ihm sein Erzfeind Mordkhe im Traum, verspottet und bedroht ihn und isst vor seinen Augen sogar *Homentaschen*!⁶⁹ Homen berät sich mit seiner Frau Zeresh, die ihren Mann auslacht und ihm rät, der Königin Ester den Kopf zu verdrehen.⁷⁰ Er befolgt ihre Worte und drückt sich, unausgeschlafen und mit schwarzen Schatten unter den Augen, im Hof des Palastes herum, bis er gegen Morgen die Königin erblickt: Sie öffnet gerade das Fenster und leert ihr silbernes Nachtgeschirr⁷¹ mitten im Hof vor Homen aus. Homen beschimpft sie im stillen als „*Zhiduwke*“, schluckt jedoch die Beleidigung hinunter, zumal ihn Ester auch zu ihrem Maskenball am Samstag abend einlädt.

Homen lässt sogleich in Meister Fonfases Werkstatt eine Uniform für den Ball anfertigen.⁷² Der alte Meister versteht nicht, warum Ester als Jüdin den Schurken Homen eingeladen hat. Während der Arbeit singt der Schneidergeselle Lozer der Langer ein Lied von einem Schneiderjungen, der im Spiegel die Königin Ester gesehen hat, ihr vorschlägt, nach Wien zu entfliehen und dort „eine Singer-Nähmaschine auf Borg zu kaufen“. Der Meister seufzt, er versteht, dass das Lied auf Fastrigose gemünzt ist, mit dem er zu Lebzeiten, wie auch nach seinem Tod großes Mitleid hat. Traurig sitzt er bei seiner Nähmaschine: Der alte Rabbiner Gedalye hat heute in der Synagoge die Stelle von der Königin Ester vorgelesen (wieder einmal wissen die Figuren schon über das Purimfest Bescheid) und die Juden zum Beten und Fasten aufgerufen, damit das Purimwunder geschehe und man den Juden „nicht

⁶⁹ MANGER, I.: *Medresh*, 167-168. Die Homentaschen (auch Homenohren genannt) sind ein traditionelles dreieckiges Purimgebäck, das mit Mohn gefüllt ist (angeblich deswegen, weil „*Mohn*“ und „*Homen*“ im Deutschen und im Jiddischen ähnlich klingen), vgl. EJ (Anm. 1), Stichwort „*Food. Festival Cookery*“.

⁷⁰ Laut der Aggada kann in dieser Nacht keiner schlafen: Ester ist beschäftigt mit den Vorbereitungen für das Festmahl, Mordechai fastet, klagt und betet, Homen lässt einen Galgen für Mordechai errichten. Gott beauftragt den Engel des Schlafes, auch den König zu stören, was dieser sogleich erfolgreich ausführt. Er ist der eigentliche Grund dafür, dass der schlaflose König sich die Chronik bringen und von seinem Schreiber – in der Aggada ausgerechnet Hamans Sohn – daraus vorlesen lässt. Der versucht, den Eintrag zu überspringen, wo Mordechai den König vor dem Giftanschlag von Bigtan und Teresh gerettet hat, doch die Seiten blättern sich immer wieder von alleine zurück. Erst als der König die Wahrheit gehört hat, kann er ruhig einschlafen; vgl. 175 די יידישע אגדות, זו'.

⁷¹ Die Erwähnung des Nachtopfs lässt an eine Szene in der Aggada (Meg. 16a) denken: Hamans Tochter sieht vom Dach ihres Hauses aus die Parade (Mordechai auf dem königlichen Pferd, geführt von Haman auf dem Weg zum König) durch die Stadt ziehen. Da sie annimmt, jener, der das Pferd führen muss, ist Mordechai, leert sie ihren Nachtopf von oben aus auf ihn herunter. Als sie voller Entsetzen erkennt, dass es sich dabei um ihren eigenen Vater handelt, stürzt sie sich vom Dach und in den Tod. Vgl. dazu auch GOLDMAN, S.: *Narrative* (1990), 18. Die Stelle vom tödlichen Sturz der Tochter Hamans, jedoch ohne Nachtopf-Erwähnung, sondern aus Gram über die Schmach des Vaters ist auch beschrieben in: 178 די יידישע אגדות, ז'.

⁷² MANGER, I.: *Medresh*, 171-172.

mehr die Bärte abschneidet“, sondern sie Homentaschen essen und Purimspiele aufführen können.⁷³ Die jungen Schneider in seiner Werkstatt wollen aber nicht beten und fasten, um das bevorstehende Unglück abzuwenden, in ihnen keimt der Geist der Revolution, sie wollen gegen ihren Gegner kämpfen.

Mordkhe ist inzwischen auch nicht tatenlos: Er sitzt am Abend alleine in der Kammer und wartet auf den Teufel, mit dem er einen Handel gemacht hat: Er soll ihm zeigen, wie man Homen zum Bett „hinschubst“ – gemeint ist (und damit wird auch an dieser Stelle wieder einmal dem eigentlichen Ablauf der Geschehnisse vorgegriffen) die Ruhebänk der Königin, auf der Ester „wie krank“ liegen soll und an der Homen später kniend in verfänglicher Stellung vom König erwischt wird.⁷⁴ Mordkhe ist von seinem eigenen Plan beeindruckt: Der König wird Homen ertappen und in Zorn ausbrechen über den Rivalen, der sich an seine Frau heranmacht. Bestimmt ist ihm das Todesurteil sicher, Mordkhe sieht Homen schon am Galgen baumeln. So wartet er auf den Teufel und fragt sich währenddessen, ob jener ihn „schon wieder“ reingelegt habe – dies lässt beim Leser den Schluss zu, er habe öfters mit ihm zu tun ...

Ester fastet auf des Onkels Gebot hin, sie ist bleich und erschöpft und zählt schon die Stunden, bis das Fasten endlich zu Ende ist. Wie immer und in allem gehorcht sie dem Onkel und hofft, damit Homens Ende zu bewirken, den sie verabscheut und auf dessen Komplimente sie nichts gibt. Trotzdem kann sie nicht umhin, sich einzugestehen, dass sie nur ein Spielball in den Händen des Onkels ist und auf seinen Wunsch hin seinerzeit auch ihren Geliebten Fastrigose verraten hat.

Endlich ist der Ballabend da, und Homen wartet bereits ungeduldig auf den jüdischen Schneider, der ihm seine neue Uniform bringen soll. Seine Frau Zeyresh beruhigt ihn, erzählt ihm den Tratsch der Marktweiber über Ester, etwa, dass sie sich jeden Freitagabend mit dem Teufel treffe. Zeyresh hat ihrerseits aber dunkle Vorahnungen: Sie sieht Homen im Traum neben Esters Bett, plötzlich ist er aber verschwunden. Ein Traumdeuter, den sie um Auskunft bittet, sieht in einer Vision eine Witwe an einem Grab jammern.

Im nächsten Kapitel ist bereits alles entschieden, Homen ist verloren, Mordkhes Plan offensichtlich aufgegangen.⁷⁵ Der König schneuzt sich ununterbrochen – ein Zeichen der Wut bei ihm – nachdem er, auf Mordkhes fürsorglichen „Tipp“ hin, den Minister im Auge zu behalten, jenen tatsächlich am Bett Esters erwischt hat. Erst jetzt erinnert sich Akhashveyresh daran,

⁷³ MANGER, I.: *Medresh*, 175-176.

⁷⁴ MANGER, I.: *Medresh*, 173-174. Der Midrasch lässt hier einen Engel handeln, der Haman zu Esters Ruhebänk hinstößt, vgl. auch GOLDMAN, S.: *Narrative*, 18.

⁷⁵ MANGER, I.: *Medresh*, 181-182.

dass er Ester schon damals, als sie im Hemd zu ihm gekommen war, Homens Tod versprochen hat und überlegt nun nur noch, ob er ihn bei Tag oder bei Nacht hängen soll.

Und so geschieht es: Homen wird zu Fuß und in Ketten zum Galgen auf den Marktplatz geführt. Er bittet noch den Henker, der ihn führt, von seinen Söhnen Abschied nehmen zu dürfen, doch der „weiß“ bereits, dass man auch sie hängen wird. Selbst diese Situation entbehrt nicht ihrer Komik: Homen beklagt sein Schicksal – immer sei er im Fiaker gefahren, jetzt müsse er gar zu Fuß gehen. Dann sieht er schon den Galgen ihm „entgegentanzen“ und die Raben auf ihn warten. Seine letzte Bitte ist, man möge ihm die Ohren verstopfen, damit er nicht die *Purim-Grager*⁷⁶ der Kinder höre.⁷⁷

6 DER EPILOG

Zwei alte Menschen treten im Epilog auf: Der Schneidermeister Fonfase und Fastrigos Mutter.⁷⁸ Fonfase feiert mit seinen Gesellen das traditionelle Purimfestmahl. Er erinnert in seiner Ansprache an den Bösewicht Homen, der jetzt schon in der Hölle sei, im Pech schmore und von zwei (jüdischen?) Höllendienern mit roten Schläfenlocken und Bärten wie ein Postpferd gepeitscht werde. Seine Tochter deckt den Tisch mit traditionellen Purimspeisen, Homentaschen, Mandeln und Fischen, die Gesellen erheben die Gläser und man trinkt auf „Nadel und Schere“, die grüne Ester und den König Dummkopf.

Fastrigos Mutter entzündet ein Jahr nach der Hinrichtung ihres Sohnes die traditionelle *Yortsayt*-Kerze. Weinend gedenkt sie ihres Sohnes und Ernährers, den man gehängt hat, und der noch mit dem letzten Atemzug Esters Namen ausgerufen hat. An dieser lässt sie kein gutes Haar und bezeichnet Ester als „Gassendirne, die selbst, als er im Gefängnis saß, nicht nach ihm nachgefragt hat, wäre sie doch nur an seiner statt im Grab“. Wütend ist sie auch auf den „großen Herrn“ Mordkhe, den Vermittler bei Hof, und bemerkt bitter, nun, die Hauptsache sei, dass die beiden Purim feiern können!

⁷⁶ Purimrasseln, die während der Lesung der Esterrolle in der Synagoge jedes Mal lärmend geschlagen werden, wenn der Name Hamans erwähnt wird.

⁷⁷ In der Aggada geht Haman vor seiner Hinrichtung im Garten spazieren, betrachtet die Bäume und überlegt, auf welchem er wohl hängen wird. Die Bäume streiten unter sich, jeder führt an, warum er eine wichtige Rolle in der jüdischen Geschichte und im jüdischen Leben spiele und daher den Bösewicht Haman nicht auf sich hängen lassen will. Einzig der Zedernbaum ist einverstanden, und das – so führt die Geschichte aus – war auch passend, denn aus Zedernholz war auch der Galgen gebaut, den Haman schon für Mordechai vorbereitet hatte; vgl. 180-179 ז' אגדות, די יידישע אגדות.

⁷⁸ MANGER, I.: *Medresh*, 185-188.

Zusammenfassend sollte betont werden, dass Itzik Manger mit seinen „Megille-Liedern“ die Tradition des jiddischen Purimspiels im 20. Jh. fortgesetzt und damit ein Stück jiddische Klassik geschaffen hat. Wie zahlreiche Stellen belegen, war Manger ein exzellenter Kenner der Esterrolle und der jüdischen Legenden zur Megillat Ester in der Aggada und flocht dieses Wissen auch geschickt in sein Werk ein. Er gebraucht keine derbe Sprache, sondern veredelt seine Balladen mit feinem Humor und satirischen Anspielungen auf das Leben und die Probleme der osteuropäischen Shtetljuden des 19. Jh., in denen er die Typen des hitzigen Revolutionärs, des Antisemiten, des ehrgeizigen Hofjuden usw. treffend porträtiert. Seine Sympathien liegen klar auf der Seite der „Antihelden“, der Schwachen, doch selbst seine Kritik gegen die anderen Figuren ist stets ironisch und nicht verletzend, und durch seine gutmütigen Augen gesehen, erscheinen dem Leser die Helden wie die Bösewichte der Esterrolle, mit allen ihren Schwächen und Stärken, liebenswert und menschlich.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALFA, E.: *Women's archetypes in the poetry of Itzik Manger* (Dissertation Bar Ilan-Universität). Tel Aviv 1995.
- BRONNER, L.L.: *Esther Revisited: An Aggadic Approach*. In: A. Brenner (Hg.): *A Feminist Companion to the Bible*. Sheffield 1995.
- DAXELMÜLLER, C.: *Ester und die Ministerkrisen*. Wandlungen des Esterstoffes in jüdischdeutschen und jiddischen Purimspielen. In: F. Link (Hg.): *Paradeigmata. Literarische Typologie des alten Testaments*. Berlin 1989, 431-463.
- GAMZU, Y.: *Poetic and linguistic symbiotic phenomena in Itzik Manger's biblical poetry* (Dissertation University of Texas). Austin 1976.
- GOLDMAN, S.: *Narrative and Ethical Ironies in Esther*. In: JSOT 47 (1990).
- HUTTER, M.: *Iranische Elemente im Buch Esther*. In: H.D. Galter: *Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients*. Graz 1986, 51-66.
- HUTTER, M.: *Iranische Neujahrsfestmythologie und der Traum des Mordechai*. In: BN 44 (1988) 39-45.
- JÜDISCHES LEXIKON. Bd. 3. Frankfurt 1987.
- KAPP, V.: *Racines Esther und die Diskussion über die Bedeutung der biblischen Themen im klassischen französischen Drama*. In: F. Link (Hg.): *Paradeigmata. Literarische Typologie des alten Testaments*. Berlin 1989, 227-238.

- LANGENHORST, G.: „*Das aber war nicht Liebe*“ – Esther im Spiegel moderner Literatur. In: *Erbe und Auftrag* 71 (1995) 396-412.
- LOEWENCLAU, I. von: *Apologie für Ester*. In: H. Niemann u.a.: *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*. Festschrift für Klaus-Dietrich Schunck zu seinem 65. Geburtstag. Frankfurt u.a. 1994.
- MAGONET, J.: *Schöne-Heldinnen-Narren*. Von der Erzählkunst der hebräischen Bibel. Gütersloh 1996.
- MANGER, I.: *Medresh Itzik*. Jerusalem 1984.
- MELLINKOFF, R.: *The horned Moses in medieval art and thought*. Berkeley 1970.
- MOORE, C.A.: *Archaeology and the Book of Esther*. In: *The Biblical Archaeologist* 38 (1975) 73-74.
- NAVÈ-LEVINSON, P.: *Esther im jüdischen Glaubensleben*. In: *Feministisch gelesen* (Bd. 1). Hg. von E.R. Schmidt u.a. Stuttgart 1988.
- NIDITCH, S.: *Short Stories: The book of Esther and the Theme of Woman as Civilizing Force*. In: J.L. Mays u.a.: *Old Testament Interpretation. Past, Present and Future. Essays in Honour of Gene M. Tucker*. Edinburgh 1995, 195-209.
- RADDAY, Y.T.: *Esther with Humour*. In: Dies. u. a.: *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOT.S 92). Sheffield 1990.
- SCHUDT, J.J.: *Jüdische Merckwürdigkeiten* (Bd. 3). Franckfurt und Leiptzig 1716, nachgedruckt Berlin 1922, 226-327.
- SPIEGEL, C.: *The World Remade: The Book of Ester*. In: C. Büchmann - C. Spiegel (Hg.): *Out of the Garden. Women Writers on the Bible*. New York–Toronto 1994.
- STÖHR, M.: *Esther – eine Novelle zur Veränderung der Geschichte*. In: *Feministisch gelesen* (Bd. 1). Hg. von E.R. Schmidt u.a. Stuttgart 1988, 106.
- VAISBROT, B.: *Le folklore et la poésie dans l'œuvre d'Itsik Manger* (Dissertation Université de Paris). Paris 1978.

RECHT, GERECHTIGKEIT UND FRIEDE - EINE BIBLISCH-SYSTEMATISCHE ERWÄGUNG IM CHRISTLICH- JÜDISCHEN KONTEXT*

Hans Hermann Henrix, Aachen

1 RECHT UND GERECHTIGKEIT IM BIBLISCHEN ETHOS DER PSALMEN

In der Bibel Israels begegnet mit vielen Stimmen die Überzeugung, dass Gottes Heil in die Welt kommt oder dort gegenwärtig ist, wenn die großen Qualitäten von Güte und Treue, von Gerechtigkeit und Friede zusammenklingen – als Wirkweisen Gottes wie als Entsprechungen im menschlichen Handeln. Die Überzeugung bedient sich weit ausgreifender Wortfelder oder Bilder. Sie ist hier vor allem mit Gottes Handeln konnotiert und dort als Mahnung und Forderung den Menschen oder dem Volk vorgehalten. Sie begegnet in der Tora, wird von den Propheten aufgenommen und kehrt in den Schriften wieder. Eindrücklich ist eine Spitzenaussage der Tora wie Ex 34,6f., und wie eine Grundlegung erscheint die Segensverheißung von Lev 26,3-13 (besonders 3.6.9-13). Vielfältig spielen prophetische Texte diese Sicht ein – sei es im Kontrast zu einer Wirklichkeit, wo Recht, Gerechtigkeit und Erbarmen danieder liegen (vgl. nur Amos 5,7ff.), sei es als utopischen Entwurf der von Gott her sich durchsetzenden Heilswirklichkeit (vgl. Jes 32,16-20; Hos 2,21 u. a.). Mit poetischer Sprachgewalt wird sie mehrfach im Psalter aufgerufen: „Es begegnen einander Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede küssen sich“ (Ps 85,12); „Recht und Gerechtigkeit sind die Stützen deines Thrones, Huld und Treue schreiten vor deinem Antlitz her“ (Ps 89,15); oder „Gerechtigkeit und Recht sind die Stützen seines Throns“ (Ps 97,2). Erich Zenger hat auf das „Stilmittel der Personifikation“ aufmerksam gemacht, dessen sich der Psalmist in Ps 85 bedient - mit Jürgen Ebach offen lassend, ob die Verbalform נשקו in Vers 11b als „sie küssen sich“ oder „sie bekämpfen einander“ wiederzugeben und so entweder als Vereinigung oder Rivalität aufzufassen sei: „die vier Gestalten ‘Güte’ und ‘Treue’ (bzw. ‘Wahrheit’), ‘Gerechtigkeit’ und ‘Frieden’ (das erste Paar: Aspekte der Liebe und Barmherzigkeit; das zweite Paar: Aspekte des Rechts und der umfassenden

* Dieser Beitrag grüßt den Studienfreund und Mithörer u.a. der Vorlesung zum Psalter von P. Arnold Gamper SJ im Sommersemester 1967 an der Innsbrucker Fakultät und bietet die biblisch-systematische Erwägung eines fundamentaltheologisch orientierten Ökumenikers, der am christlich-jüdischen Gespräch teilnimmt.

Lebensordnung) sitzen nicht untätig irgendwo in Wartestellung, sondern sie haben sich zusammengetan, um als Wegbereiter und Begleiter des auf die Welt kommenden Gottes das als Uranfang gesetzte Heil Wirklichkeit werden zu lassen.“¹ Wo sie zusammenstimmen, kommt das Heil oder der Friede Gottes in jenem umfassenden Sinn, der im hebräischen שלום gemeint ist. „Wo die Leidenschaft der Güte entbrennt, ohne dass darüber die Treue vergessen wird, ist das Heil Gottes im Kommen. Wo für Gerechtigkeit gekämpft wird, ohne dass die Barmherzigkeit auf der Strecke bleibt, ist das Heil im Kommen.“²

Der angesprochene Motivzusammenhang hat innerhalb des Alten Testaments eine reiche Intertextualität und ist zugleich für Pointierungen offen – etwa für die bereits zitierte von Ps 97,2 (vgl. aber auch Ps 89,15 und Spr 16,12 oder 20,28): „Gerechtigkeit und Recht sind die Stützen seines Throns.“ In der Exegese wird die Frage erörtert, ob dem Psalmisten der mögliche Ursprung des Thronsockelmotivs aus dem Ägyptischen bekannt war und ob unabhängig von der dortigen schöpfungsbegründenden Funktion des Gottesthrons hier der Zusammenhang von Schöpfung und „Gerechtigkeit und Recht“ betont herausgestellt wird. Nach Zenger wird die Vorstellung der Einstiftung von „Gerechtigkeit und Recht“ in die Schöpfung von Urzeit her in Ps 97 neu interpretiert: „Der auf seinem ‘Gerechtigkeitsthron’ sitzende JHWH ... setzt ‘Gerechtigkeit und Recht’ als die seinen Thron, d.h. seine Königsherrschaft tragenden Grundprinzipien durch“; es äußere sich hier ein dynamisches Konzept von Gerechtigkeit. „Beide Begriffe drücken hier JHWHs ordnende Weltbezogenheit aus, mit freilich unterschiedlichen Nuancen“, die Zenger mit J. Assmann so umschreibt: „Gerechtigkeit und Recht sind verschiedene Dinge. Das Recht begründet rechtskonformes Handeln und stellt Abweichungen unter Strafe. Gerechtigkeit begründet gerechtes Handeln, ohne jedoch Abweichungen unter Strafe stellen zu können ... So wie das Recht die Grundlage rechtskonformen Handelns bildet, bildet die Gerechtigkeit die Grundlage gerechter Rechtsprechung.“ Unter Hinweis, dass Ps 97,2 für „Gerechtigkeit“ nicht צדקה im Sinne der einzelnen „Gerechtigkeitstat“ sondern צדק im Sinne der Gerechtigkeit als Prinzip und Quelle von Gerechtigkeitstaten und von „Recht“ bzw. „Gesetz“ gebraucht, fasst Zenger als entscheidend für den Psalm zusammen: „JHWH setzt das ‘Recht’ in ‘Gerechtigkeit’ durch und dementsprechend sind seine ‘Rechtssprüche’ (V 8c) ... Verwirklichung von ‘Gerechtigkeit’“.³

¹ HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen*, 533; zu V.11b: 525-526.

² HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen*, 534.

³ HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen*, 679-681.

Recht und Gerechtigkeit sind nicht Werte an sich. Vielmehr sollen sie konkrete Verhältnisse regulieren. Sie dienen dem Leben der Gemeinschaft, ermöglichen und gewährleisten es. Das Gemeinschaftsverhältnis ist äußerst verletzlich. Es bedarf des Schutzes. Sein Schutzzaun ist das Recht; die Gewähr seiner Haltbarkeit ist die Gerechtigkeit, welche die umfassendere Größe ist. „Gerechtigkeit gehört in den Bereich des Ethos und ist als gelebte Gerechtigkeit eine Tugend bzw. ein Charisma. Die Aufgabe der ‘Gerechtigkeit’ gegenüber dem ‘Recht’ besteht darin, darüber zu wachen, ob geltendes Recht gerecht, d.h. lebensförderlich ist, und ob das geltende Recht ‘gerecht’ angewandt wird.“⁴ Von einem Recht, das gerecht gehandhabt wird, die Schwachen schützt und sie nicht zu Opfern macht, und von der Gerechtigkeit, die als Leitvorstellung sich zum Wohl der Gemeinschaft und all ihrer Glieder auswirkt, kann es dann heißen: Gott „liebt Gerechtigkeit und Recht“ (Ps 33,5); Recht und Gerechtigkeit sind die Stützen seines Throns (Ps 89,15; 97,2). Fallen Recht und Gerechtigkeit, dann stürzt gleichsam Gottes Thron dahin. Werden sie praktiziert, dann steht Gottes Herrschaft und Herrlichkeit, sein Thron fest, und ihre Frucht ist der umfassende Friede. Und die Zeichen messianischer Zeit sind für den Psalmisten an der Wirklichkeit von Frieden und Gerechtigkeit abzulesen: „Dann tragen die Berge Frieden für das Volk und die Höhen Gerechtigkeit“ (Ps 72,3).

2 AUS DER CARITAS GEBORN: GERECHTIGKEIT NACH EMMANUEL LEVINAS

Ist die biblische Rede von Recht, Gerechtigkeit und Friede nur poetische Rede, der Wirklichkeit enthoben und dem Heute entrückt? Wenn man dem wohl bedeutendsten jüdischen Philosophen der Gegenwart, Emmanuel Levinas, folgt, müsste man noch weiter gehen und sagen: An der Gerechtigkeit hängt die Zukunft der Welt. Levinas hat in einer Analyse des – erstaunlich genug! – Gebets einmal formuliert: „es genügt nicht, es ist nicht möglich, dass die Welten weiterhin sind, dank der Energie ihres Fortbestehens. Es ist notwendig, dass sie *gerechtfertigt* sind. Es braucht die ethische Verantwortung!“ Oder: es braucht „die Verantwortung *des Einen für die Anderen*, eine Umkehrung des Für-sich in ein *Für-den-Anderen* und so schon die Furcht des Einen für den Anderen. Das heißt ... es braucht bereits Liebe, ... durch die es die Schöpfung erst verdiente fortzubestehen“.⁵

⁴ So mit E. Zenger und seiner Auslegung von Ps 72,2 in: HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen*, 320 (und 305).

⁵ LEVINAS, E.: *Vom Beten*, 66-67.69.

Hier lässt der Philosoph die Verantwortung, die sich in den Taten der Gerechtigkeit realisiert,⁶ geradezu kosmologisch ausgreifen: Der Bestand der Welt hängt an der Gerechtigkeit unter den Menschen. Der Begriff der Gerechtigkeit ist bei Levinas ganz den sozialen Beziehungen unter den Menschen vorbehalten. Er spricht m.W. nirgends von der Gerechtigkeit Gottes, von der die Bibel Israels so oft spricht. Dennoch kommt in seiner Zuschärfung von Verantwortung und Gerechtigkeit ein Verständnis zum Ausdruck, das streng philosophisch denkt und zugleich biblisch inspiriert ist.

Emmanuel Levinas ist in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie der letzten beiden Jahrzehnte zu Recht zunehmend rezipiert worden.⁷ Seine Philosophie stellt ein ungewohntes Denken dar, das unmittelbare Wucht hat. Sie ist ursprünglich und zugleich höchst anspruchsvoll; und ihre Sprache ist schwierig und erlaubt keine Nachlässigkeit der Aufmerksamkeit. Der Weg seines Denkens steht unter der Vorahnung des Nazischreckens und unter der Erinnerung der Schoa. Für ihn hat in der Konfrontation mit den zutiefst bedrohlichen Möglichkeiten des Menschen die philosophische Tradition der Metaphysik ihre Krise, ja ihr Ende gefunden.⁸ In der Erfahrung des Krieges, insbesondere in der Erfahrung des Krieges gegen den jüdischen Menschen hat sich ihm ein Wesen von Wirklichkeit gezeigt, das auch in der Philosophie herrscht: Dort wird das Erkennen so gedacht, dass der Gegenstand der Erkenntnis dem Subjekt der Erkenntnis anverwandelt wird. Solche Angleichung ist Gewalttätigkeit. Das Erkannte verliert seine eigene Identität; es gehorcht dem Mobilisierungsbefehl der Vernunft; es verdankt seinen Sinn der Ganzheit des Seins, in das es eingerückt wurde. So suchte Levinas eine völlig andere Lösung der Grundfrage, wie Erkenntnis möglich ist und das Sinnhafte sich zeigt. Er suchte die konkrete Situation, wo so etwas wie das Gute oder die Gerechtigkeit sinnhaft wird. Und er fand diese Situation im Verhältnis zum Anderen, zugespitzter: im Schrei des Anderen. Im Schrei des Anderen tritt mir ein doppelter Befehl entgegen: „Töte mich nicht“ und: „Lass mich nicht allein!“⁹ Durch das Antlitz des Anderen bin ich vor ein Tribunal unendlicher Bedeutung geladen. Ich bin eine Geisel für den Anderen, besonders für den Anderen in der Not, für den Schwachen, für den Fremden, die Waise, die

⁶ So mit PEPERZAK, A.: *Bedeutung*, 78; im weiteren Fortgang der Ausführungen wird noch ausdrücklich dem Verhältnis von Verantwortung und Gerechtigkeit nachgegangen.

⁷ Vgl. nur neben der Bibliographie BURGGRAEVE, R.: *Emmanuel Levinas*, 158ff.: WOHLMUTH, J. (Hg.): *Emmanuel Levinas*; oder NOOR, A. – WOHLMUTH, J. (Hg.): *Sprachfigurationen*, 41-111.

⁸ Vgl. dazu nur die Aussage von E. Levinas: „.... la passion juive d'Auschwitz rend désormais la parole philosophique occidentale inassimilable“, so in: VIGÉE, C.: *Une voix*, 61.

⁹ LEVINAS, E.: *Philosophie* (1983), 49-50.

Witwe. Geisel-sein-für-den-Anderen ist ein rauher, ein harter Name für Liebe.¹⁰ Ich bürge mit dem Leben für das Leben des Anderen. Das Bürge-sein-für-den-Anderen ist ein plastischer Name für den Ursprung von Gerechtigkeit. „Aufgrund des Geiselstandes kann es auf der Welt Mitleid geben und Teilnahme, Verzeihen und Nähe.“¹¹ „Die Verantwortung als Besessenheit (für den Anderen) ist Nähe: wie eine Verwandtschaft ist sie eine Beziehung, die jeder Beziehung vorausgeht.“¹²

Levinas stellt in der Situation der Verantwortung eine Asymmetrie, ein Ungleichgewicht zwischen mir und dem Anderen fest. Der Andere hat Vorrang. Meine Verantwortung für den Anderen als ursprüngliche Gerechtigkeit ist uneigennützig und läuft nicht egozentrisch wieder auf mich selbst zurück. In Levinas' eigenen Worten: „Verantwortung ohne Sorge um Gegenseitigkeit: ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung.“¹³ Die primordiale Verantwortung für den Anderen schließt also eine Reziprozität aus, wie sie etwa noch in der grundlegenden Ich-Du-Beziehung bei Martin Buber gegeben scheint.¹⁴ Sie ist auch weit entfernt von dem, was in Psychologie oder Sozialarbeit als Helfersyndrom neurotisch verformter Fürsorge diskutiert werden mag, und kann den Einwand einer ethischen Überdehnung hervorrufen, der man im alltäglichen Leben nicht zu entsprechen vermag. Wir stehen hier aber nicht vor einer lebensweltlich orientierten Praxisanweisung, sondern vor einer *philosophischen* Bestimmung von Verantwortung. Meine Verantwortung ist bereits vorgängig zu meinen Intentionen, zu meinem Wollen und Engagement da. Verantwortung für den Anderen ist vorwillentliche „Unterordnung unter den Anderen“.¹⁵

Levinas liest die Grundstruktur von Verantwortung als Ursprung der Gerechtigkeit an der zwischenmenschlichen Nahbegegnung zwischen mir und dem Anderen oder „dem ersten Besten“ ab. Er weiß sehr wohl, dass damit noch nicht alles gesagt ist. Es gibt ja nicht nur den Anderen als einen *einzigen* Anderen. Neben dem unverwechselbar einen Anderen und mir gibt

¹⁰ CASPER, B.: *Denken*, 30-31.

¹¹ Levinas, E.: *Spur*, 290.

¹² LEVINAS, E.: *Spur*, 288; oder auch LEVINAS, E.: *Diskurse*, 217-218.

¹³ LEVINAS, E.: *Diskurse*, 20.

¹⁴ So mit CASPER, B.: *Denken*, 25; anders freilich FRIEDMAN, M.: *Martin Buber* (2001). Auch nach J. Wohlmuth lehnt Levinas das „dialogische Zwischen“ Bubers ab und schärft die Differenz zwischen Levinas und Buber dahingehend zu, dass nach Levinas Gott im konkreten zwischenmenschlichen Geschehen nicht wie ein Gesprächspartner gegenwärtig ist, was die Position Bubers ausmache, sondern Gott geht – Levinas hat oft auf Ex 33,18-23 hingewiesen – vorüber, um meiner Verantwortung den Anderen stets neu anzuweisen: WOHLMUTH, J.: *Dialog*, 212-216.

¹⁵ LEVINAS, E.: *Diskurse*, 101.

es ja noch den Dritten und die vielen Dritten, d.h. die vielen Anderen. Dadurch tritt zur Situation der unmittelbaren Verantwortung – als Ursprungsort des Ethischen – die Dimension der Gemeinschaft, also eine öffentliche und d.h. politische Situation, in der die Beziehungen unter Gleichen zur Geltung kommen und das Ethische bewährt werden muss. In Worten von Levinas selbst: Von dem Augenblick an, wo der Dritte erscheint, „wird die Nähe (zwischen mir und dem Anderen) problematisch: man muss vergleichen, abwägen, überlegen, man muss die Gerechtigkeit praktizieren ... Das Wort ‘Gerechtigkeit’ ist ... eher dort am Platze, wo nicht meine ‘Unterordnung’ unter den Anderen nötig ist, sondern die ‘Billigkeit’“. Wo die Billigkeit nötig ist, da braucht man den Vergleich und die Gleichheit: die Gleichheit zwischen dem, was sich nicht vergleichen lässt. Und infolgedessen ist das Wort ‘Gerechtigkeit’ viel eher in der Beziehung mit dem Dritten angebracht als in der Beziehung mit dem Anderen.“¹⁶ Oder: Die Unmittelbarkeit der Verantwortung für den Anderen „wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten“.¹⁷ Der Dritte führt „einen Widerspruch“ in diese Unmittelbarkeit und ihre unhintergehbare Asymmetrie ein. „Von selbst findet nun die Verantwortung eine Grenze, entsteht die Frage: ‘Was habe ich gerechterweise zu tun?’“ Gewissensfrage.“¹⁸ Gewissensfrage, weil nun die Frage unabweisbar ist: Wie kann ich den Dritten gerecht werden? Damit ist das Moment des Abwägens, Vergleichens und Objektivierens da, und die soziale Dimension der Vielen stört die Unmittelbarkeit in der Verantwortung für den einen Anderen auf: „Die Beziehung mit dem Dritten ist eine unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe“.¹⁹

Gewiss, Levinas unterscheidet zwischen der Verantwortung für den Anderen und der Gerechtigkeit. Aber zwischen beiden - dem Geisel-sein-für-den-Anderen und der Gerechtigkeit - gilt ein äußerst enges Verhältnis. Sie sind für ihn „untrennbar und zugleich“. Levinas denkt nämlich den Eintritt des Dritten nicht so, dass zunächst die Nahbeziehung zwischen dem Anderen und mir passiert und danach und eines Tages der Dritte im Nachhinein hinzutritt. Er ist bereits gleichsam vorempirisch präsent. Im Anderen rufen mich bereits alle Anderen. „Der Andere ist von vornherein der Bruder aller anderen Menschen.“²⁰ Die Primordialität des unmittelbar Anderen erfährt eine gewisse Relativierung, so scheint es. Sein Antlitz ist – hier treibt Levinas den Gedanken bis an die Grenze der Spannung und des

¹⁶ LEVINAS, E.: *Diskurse*, 101.

¹⁷ LEVINAS, E.: *Jenseits*, 342.

¹⁸ LEVINAS, E.: *Jenseits*, 343.

¹⁹ LEVINAS, E.: *Jenseits*, 345.

²⁰ LEVINAS, E.: *Jenseits*, 344.

Kontradiktorischen, ohne sie zu überschreiten – „vergleichbar und doch auch unvergleichlich, einzigartiges Gesicht und Gesicht unter Gesichtern, sichtbar gerade in der Sorge um Gerechtigkeit“.²¹ Es soll beim Vorrang des Anderen bleiben. Ich bin aus der Pflicht der Verantwortung für den Anderen nie entlassen. Aber in diese ist die soziale Dimension, die sich mit der vorempirischen Gegenwart aller Anderen im Nahverhältnis zu dem einen Anderen meldet, eingetragen. Die Einmaligkeit des einen Anderen wird nicht nivelliert durch seine Herabstufung als eine individuelle Erscheinung der Gattung Mensch – ein Aspekt, den J. Wohlmuth in seiner Rezeption Levinas'scher Philosophie aufmerksam bedenkt: „Das Individuum bleibt auch im Rahmen des Sozialen ein einmaliges, unververtretbares Subjekt, dem die Verantwortung immer vorausliegt, weshalb es die Anderen ‘von vornherein’ angehen.“²² Die Gerechtigkeit darf nicht als eine Abschwächung der Verantwortung missverstanden werden: „Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; in der die Gleichheit aller getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Mehrwert meiner Pflichten über meine Rechte. Die Selbstvergessenheit bewegt die Gerechtigkeit.“²³ Anderswo kann Levinas sagen: „Die Gerechtigkeit selbst wird aus der Caritas (der Liebe ohne Eros) geboren.“²⁴ Schon in einem Beitrag aus dem Jahr 1957 hat er gemeint: „Der Fromme, das ist der Gerechte. *Gerechtigkeit* ist der Terminus, den das Judentum gefühlbetonteren Termini vorzieht. Denn die Liebe selbst verlangt die Gerechtigkeit, und meine Beziehung zum Nächsten kann den Beziehungen, die dieser Nächste zu Dritten unterhält, nicht äußerlich bleiben. Auch der Dritte ist mein Nächster“.²⁵ Über die Gerechtigkeit wacht die Liebe.

3 GERECHTIGKEIT IM CHRISTLICH-JÜDISCHEN VERHÄLTNIS: EINE ERSTE KONKRETION

Halten wir hier ein und fragen: Wenn Verantwortung im originären Sinn als Geisel-sein-für-den-Anderen und die aus ihr entspringende Gerechtigkeit als Liebe zu verstehen ist, was bedeutet dies für das Verhältnis der Christenheit zum jüdischen Volk? Was bedeutet das Gebot der Gerechtigkeit im Blick

²¹ LEVINAS, E.: *Jenseits*, 344-345.

²² WOHLMUTH, J.: *Dialog*, 214-215.

²³ LEVINAS, E.: *Jenseits*, 347.

²⁴ LEVINAS, E.: *Philosophie* (1983), 51.

²⁵ LEVINAS, E.: *Freiheit*, 30.

auf die Geschichte? Gibt es hier ein besonderes Gerechtigkeitsgebot, auf das die Theologie eingehen müsste?

Wenn wir das Verständnis der Gerechtigkeit als Liebe auf das geschichtliche Verhältnis zwischen Christen und Juden beziehen, dann wird geschichtliche Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit in einem großen Ausmaß niederdrückend offenbar. Wo hat sich in diesem Verhältnis das Bürgesein-für-den-Anderen, die Gerechtigkeit eingestellt? Wo war der Christ denn für den Juden ein Gerechter? Gewiss haben wir die Zuversicht, dass sich dies in konkreten Fällen und Situationen immer auch begeben hat - sowohl in der Erstreckung der Jahrhunderte als auch in den kurzen und viel zu langen Jahren der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Verantwortung für den Anderen, Gerechtigkeit wurde bewährt, sei es in der Alltäglichkeit des Lebens, sei es in dramatischen Situationen der Bedrängnis, Verfolgung und Lebensgefahr durch die Rettung gefährdeten Lebens des Anderen oder gar die Hingabe des eigenen Lebens. Aber es waren in diesen dramatischen Situationen der Schoa die ganz Wenigen, die tief Einsamen, die den Vielen Fremd-Gewordenen; es waren unsere - meist unbekannten - Heiligen. Es waren jene, auf die Hans Jonas in seiner großen Erwägung über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“, die alte jüdische Kategorie „der unbekannten, ‘sechsenddreißig Gerechten’“ anwendet, „die nach jüdischer Lehre der Welt zu ihrem Fortbestand niemals (und also auch nicht in den finsternen Jahren von Auschwitz) mangeln sollen“.²⁶ Christliches Geisel-sein-für-den-Anderen, den Juden, die Bewährung christlicher Gerechtigkeit fand jedoch so schmerzlich selten statt. Das zu sagen, ist nicht Denunziation, sondern Klage und zwar eine Klage, die um das eigene Schuldig-sein ebenso weiß wie auch um das stets neue eigene Schuldigwerden. Es ist zugleich eine Klage, welche die Grenze des Sichschuldigbekennens achten möchte. Nur wo Schuld vorliegt, ist Schuld zu bekennen. Und im individuellen Bereich des Schuldig-werdens ist das Schuldbekenntnis eine Aufgabe des Sünders oder Täters; eine Geschäftsführung ohne Auftrag darf hier nicht stattfinden.

Nun ist die christlich-jüdische Schuldgeschichte jedoch nicht auf den individuellen Bereich des Tuns und Unterlassens beschränkt. Sie ist auch und vor allem eine Entzweiungsgeschichte zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk. Jahrhunderte langes kirchliches Reden von Juden und Judentum war durch eine „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac) entstellt. Diese bereitete jenem Tun den Weg, in dem einzelne Christen Juden bedrängten, in ihren Lebensmöglichkeiten beengten, sie verfolgten oder - die Verleugnung des Christseins, des christlichen Ethos und des Evangeliums

²⁶ JONAS, H.: *Gottesbegriff*, 47.

vollendend - gar auch töteten und mordeten. Die Sünde der Judenfeindschaft, mag sie in ihren geschichtlich so vielfältigen Konkretionen christlichen Lebens noch so persönlich sein, hat eine kirchliche Dimension. Diese Sünde der Kirche als Gemeinschaft anzuerkennen und zu bekennen, ist Gebot der Umkehr und der Gerechtigkeit. Dem wurde durch die katholische Kirche in den zurückliegenden Jahren in eindrucksvoller Weise entsprochen, und dennoch bedarf es gerade hier der weiteren theologischen Klärung.

Das große Jahr 2000 stand für die katholische Kirche unter der Überschrift der „Reinigung des Gedächtnisses“. Damit war nicht eine Selbstentlastung von geschichtlicher Schuld angestrebt, sondern ein Prozess der Gewissenserforschung und Demut, in dem Verfehlungen, Sünde und Schuld benannt und bekannt werden sollten. Für die Reinigung des Gedächtnisses im Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum waren besonders zwei große Vorgänge des Jahrs 2000 bedeutend: die Vergebungsbitte im Rahmen der Eucharistiefeier vom 12. März, dem ersten Fastensonntag, im Petersdom, und der Besuch von Papst Johannes Paul II. im Heiligen Land bzw. in Israel und Jerusalem vom 21. bis 26. März.

Der erste wichtige Akt, die Liturgie mit der Vergebungsbitte vom ersten Fastensonntag am 12. März 2000 im Petersdom, hat die jüdische Aspiration, die im Sinne eines Gerechtigkeitsgebots auf eine zweifelsfreie Geste der Schuldanerkennung durch den Papst hoffte, noch nicht ganz getroffen. Dazu waren die Liturgie und ihr Ort dem jüdischen Volk wohl zu fern. Papst Johannes Paul II. musste bei ihm selbst „ankommen“, um die bestehende Hürde zu überwinden. Dies geschah in den Tagen seines Besuchs im Heiligen Land. Die Pilgerreise war ein großes Symbol mit hoher Eigenaussage für das jüdische Volk, sei es der Besuch in der Holocaustgedenkstätte Jad WaSchem, sei es bei den mehrfachen Begegnungen mit den Repräsentanten und Verantwortlichen des Staates Israel unter Einschluss der religiösen jüdischen Autoritäten, sei es bei seinem Besuch der Westmauer, wo er in einem Spalt der Mauer ein Gebet hinterlegte, das in wenigen Zeilen seine Wertschätzung des Judentums, seine Empfindungen über die Verfolgung der Juden und sein Streben nach einem neuen Dialog mit dem jüdischen Volk zusammenzufasste.²⁷ Das Gebet lautete: „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des

²⁷ Vgl. zum Israelbesuch des Papstes und seiner Würdigung ausführlicher: HENRIX, H.H.: *katholische Kirche* (2000) 375-388.

Bundes.“²⁸ Der Papstbesuch entfaltete in den damaligen Tagen eine heilende Wirkung für das katholisch-jüdische Verhältnis; der jüdische Schmerz aufgrund des „Tumors im Gedächtnis“ (E. Levinas) erfuhr eine Linderung. Der Papst - seine gebeugte Gestalt in Weiß in der Holocaustgedenkstätte und an der Westmauer - hat mit seinen Gesten und Aussagen die jüdischen Menschen in Israel und der Diaspora erreicht. Diese verstanden, dass das Symbol und die Geste weiter und offener sein können als satzhafte Theologie und Kirchenlehre. Sie haben voller Respekt den Akt der Demut und *teschuwa*, Umkehr, miterlebt und voller Genugtuung wahrgenommen, dass kirchlicherseits einem Grundgebot der Gerechtigkeit im Verhältnis zum jüdischen Volk und Judentum entsprochen worden war. Diese Tage der Gerechtigkeit waren auch Tage des Friedens, so dass nicht zufällig ein israelischer Kommentator von den Tagen des päpstlichen Besuches als „dem Sechs-Tage-Frieden“ sprach. Papst Johannes Paul II. war dieser Akt von friedenschaffender Gerechtigkeit gelungen, ohne dass er sein Kirchenverständnis zur Disposition gestellt hat.

Für Kirche und Theologie bleiben aber unter dem Aspekt des Gerechtigkeitsgebots im Verhältnis zum jüdischen Volk noch Aufgaben. So ist u.a. die ekklesiologische Reflexion weiterzuführen. Der Papst blieb bei seinem Sündenbekenntnis auf der Linie des Dokumentes der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ vom 16. März 1998.²⁹ Dort wurde das „konkrete Handeln“ der Christen beklagt, das nicht so war, „wie man es von den Jüngern Christi hätte erwarten können“ (IV,9) und gesagt: „Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche“ (IV,10). Diese Aussagen gaben Anlass zu einer Reihe von Fragen. Wie steht es um die Zugehörigkeit dieser „Söhne und Töchter“ zur Kirche? Haben ihre Fehler und Schuld keine Bedeutung für das Sein der Kirche als ganzer? Das Dokument hatte dazu die Aussage gemacht: „Am Ende dieses Jahrhunderts möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen. Dies ist ein Akt der Umkehr und Reue (*teschuwa*), da wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an den Verdiensten all ihrer Kinder teilhaben“ (V,2). Das „wir“ der Aussage „als Glieder der Kirche“ blieb in einer eigenartigen Schwebelage. Müsste es nicht konkreter gefasst werden? Ist ein Schuldbekenntnis der Kirche als verfasster

²⁸ Zitiert nach: HENRIX, H.H. - KRAUS, W.: *Kirchen*, 161.

²⁹ Text in: HENRIX, H.H. - KRAUS, W.: *Kirchen*, 111-119. Aus den zahlreichen Kommentaren vgl. nur: Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. „Nachdenken über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche“, in: HENRIX, H.H. - KRAUS, W.: *Kirchen*, 392-399 und HUBMANN, F.: *Reflexion* (1999).

Glaubensgemeinschaft nicht möglich? Anders: Müssen wir zwischen der Sünde *in* der Kirche und der Sünde *der* Kirche so unterscheiden, dass die Rede von der Kirche als Sünderin nur uneigentlich ist, wie die Internationale Theologische Kommission zur Vorbereitung des großen Jahrs in ihrer Studie „Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit“ zu behaupten scheint?³⁰ Oder ist die Sünde eine Macht, welche die Sendung der Kirche als Gemeinschaft bzw. als „komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8), selbst tangiert, beeinträchtigt und beschädigt, so dass man auch von der sündigen Kirche sprechen muss und dabei durchaus an eine von Gott im Lot gehaltene Asymmetrie zwischen der Heiligkeit und der Sündhaftigkeit der Kirche denken darf?³¹ Hier bedarf es der weiteren theologischen Klärung. Die französische, deutsche und weitere Bischofskonferenzen haben in wichtigen öffentlichen Verlautbarungen weitergehende Aussagen zum Versagen der Kirche gemacht.³² Das Gerechtigkeitsgebot stellt die Frage, ob die Anerkennung kirchlicher Schuld durch die weltkirchliche Autorität, die einen so eindrucksvollen symbolischen Ausdruck gefunden hat, nicht doch auch satzhafte unmissverständlicher zum Ausdruck gebracht werden muss.

4 GERECHTIGKEIT IM CHRISTLICH-JÜDISCHEN VERHÄLTNIS: EINE ZWEITE KONKRETION

Im Verhältnis zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche bzw. Christenheit gibt es eine vielfältige Asymmetrie. Sie meint nicht nur ein Ungleichgewicht in der Zahl der Mitglieder der beiden Gemeinschaften oder das strukturelle Ungleichgewicht: hier eine ethnische, religiöse und landbezogene Gemeinschaft (Volk Israel), dort eine Glaubensgemeinschaft aus den Völkern (Kirche), sondern auch ein Ungleichgewicht in der Bilanz der geschichtlichen Beziehung mit höchst unterschiedlichen Lasten der Schuld. Das macht verständlich, dass christliche Erwartungen an das jüdische Volk eher verschämt ausgesprochen werden. Aber Johannes Paul II. hat solche Erwartung gleich zweimal auf seiner Israelreise unbefangen

³⁰ Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, 7. März 2000, Text (Auszug): HENRIX, H.H. - KRAUS, W.: *Kirchen*, 131-151.

³¹ Die ekklesiologische Diskussion dazu findet sich in theologischen Handbüchern sowie – neben K. Rahners bleibend wichtiger Studie „Kirche der Sünder“ (in: ders.: *Schriften*, 301-345) – in aktuellen Wortmeldungen wie: RUH, U.: *Sündige Kirche* (1997), 487-489; WERBICK, J.: *Selbstbehauptung* (2000) 124-129; HERCSIK, D.: *Schuldbekenntnis* (2001), 3-22; oder WOHLMUTH, J.: *Christliche Sprache*, 112-122.

³² Vgl. die Texte in HENRIX, H.H. - KRAUS, W.: *Kirchen*, 255f., 263ff., 284ff., 292ff., 355ff., 384f. u.ö.

angesprochen. Bei der Begrüßungszeremonie auf dem Flughafen von Tel Aviv am 21. März 2000 hat er die Notwendigkeit des Friedens auf das katholisch-jüdische Verhältnis bezogen: „Mit neugefundener Offenheit füreinander müssen Christen und Juden miteinander mutige Anstrengungen unternehmen, um alle Formen von Vorurteil zu beseitigen. Wir müssen immer und überall danach trachten, das wahre Antlitz der Juden und des Judentums wie auch der Christen und des Christentums zu zeigen, und das auf allen Ebenen der Mentalität, der Lehre und der Kommunikation“.³³ Und bei seiner Ansprache in Jad WaSchem appellierte er: „Lasst uns eine neue Zukunft aufbauen, in der es keine anti-jüdischen Gefühle seitens der Christen und keine anti-christlichen Empfindungen seitens der Juden mehr geben wird, sondern vielmehr die gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und auf Abraham als unseren gemeinsamen Vater im Glauben schauen.“³⁴ Die angesprochene Asymmetrie bleibt zu achten, auch wenn man als Christ mit Johannes Paul II. der Meinung ist, dass auf jüdischer Seite die historisch allzu verständliche „Hermeneutik des Misstrauens“ gegenüber der Kirche und dem Christentum der Bearbeitung bedarf.

Solche „Bearbeitung“ ist auf jüdischer Seite zur Zeit in Gang. Nicht zuletzt in Reaktion auf den Papstbesuch in Israel ist es zum ersten Mal zu einem Dokument gekommen, das von namhaften jüdischen Gelehrten als korporativer Text veröffentlicht wurde. Es will für das jüdisch-christliche Verhältnis dem Gerechtigkeitsgebot entsprechen. Die Autor/innen aus der jüdischen Gelehrsamkeit und dem synagogalen Leben in den Vereinigten Staaten haben ihre Stellungnahme am 10. September 2000 in Baltimore unter dem Titel „Dabru Emet (Redet Wahrheit): Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ der Öffentlichkeit vorgestellt. Mit diesem Titel fordern die Autor/innen die jüdische Gemeinschaft auf, ihr Misstrauen gegenüber Christen und Christentum zu überwinden. Sie beanspruchen kein offizielles Mandat für ihr Wort, sprechen im eigenen Namen und nicht im Namen der jüdischen Gemeinschaft. Die Autorität ihrer Erklärung erwächst aus der Nüchternheit des analytischen Blicks der Autor/innen auf die von ihnen wahrgenommenen dramatischen Veränderungen in der christlichen Welt,³⁵ aus der Verpflichtung ihrem eigenen Jüdischsein gegenüber und aus dem Gewicht ihrer Argumente. Die Autor/innen setzen sich der kritischen Prüfung innerhalb der jüdischen

³³ Ansprache am 21. März 2000, in: HENRIX, H.H. - KRAUS, W.: *Kirchen*, 157-158.

³⁴ HENRIX, H.H. – KRAUS, W.: *Kirchen*, 160.

³⁵ „Dabru Emet“ bezieht sich sachlich auf kirchliche Texte und Vorgänge, welche in den beiden Bänden von RENDTORFF, R. – HENRIX, H.H. (Hg.) bzw. HENRIX, H.H. – KRAUS, W. (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, und Band II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn - Gütersloh 2001, dokumentiert sind.

Gemeinschaft aus. Sie wollen den innerjüdischen Klärungsprozess und betrachten diesen als eine Frage von Gerechtigkeit gegenüber den Christen und von Integrität eigener Identität. Ihr Text hebt die positiven und öffnenden Entwicklungen auf christlicher Seite hervor, ohne Ambivalenzen völlig auszublenden. Er nimmt z.B. die Äußerungen von Anerkenntnis und Bekenntnis von Schuld und Versagen durch die Kirchen ernst, wo andere meinen, es sei angesichts der Zeitspanne von fast zwei Jahrtausenden gelebter Polemik und antijüdischer Bedrohung durch Christentum und Kirche zu früh, auf eine wirkliche und erfolgreiche Abkehr der Kirchen von den Wegen der Verachtung zu setzen. Es gibt eine bisweilen leidenschaftliche innerjüdische Auseinandersetzung um das Dokument und seine acht Leitsätze zum jüdisch-christlichen Verhältnis.³⁶ Die Verantwortlichen haben dem relativ knappen Dokument³⁷ einen umfangreichen Diskussionsband zur Seite gestellt: „Das Christentum in jüdischer Begrifflichkeit“.³⁸ Dort wird das Für und Wider zu den einzelnen Thesen sowohl innerjüdisch als auch in einem jüdisch-christlichen Gesprächsgang ausführlich erörtert. Das ist alles andere als leichtfertig und um des Effektes wegen inszeniert. Die nordamerikanische Bischofskonferenz hat unter dem Motiv „Die Macht der Worte: Eine katholische Antwort auf Dabru Emet“³⁹ ihre Wertschätzung ausgedrückt. Sie erinnerte daran, dass eine Gruppe von Christen bei einer Konferenz in der Schweiz vom August 1947 zehn Seelisberger Thesen veröffentlichte und ohne Rückhalt in ihren Institutionen auf das Gewicht der Worte vertraute, um in der christlichen Unterweisung zu tiefgreifenden Änderungen der Behandlung des Themas Judentum zu kommen; eine ähnliche Wirkung könnte auch „Dabru Emet“ entfalten. Noch aber überwiegt die Kontroverse. Zu den weniger umstrittenen Leitsätzen gehört die Schlussthese: „Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Juden und Christen erkennen, ein jeder auf seine Weise, die Unerlöstheit der Welt, wie sie sich in andauernder Verfolgung, Armut, menschlicher Entwürdigung und Not manifestiert. Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen zusammen mit denen anderer Glaubensgemeinschaften helfen, das Königreich Gottes, auf das wir hoffen und nach dem wir uns sehnen, herbeizuführen. Getrennt und vereint müssen wir daran arbeiten, dass Gerechtigkeit

³⁶ Als kritische Stimmen vgl.: LEVENSON, R.: *jüdisch-christlichen Dialog* (2002); RUDIN, J.: *Redet Wahrheit*; ähnlich BROCKE, E.: *Dabru Emet*; ein deutscher Kommentarband zu Dabru Emet ist in Vorbereitung; KAMPLING, R. – WEINRICH, M. (Hg.): *Dabru Emet*;

³⁷ HENRIX, H.H. – KRAUS, W.: *Kirchen*, 974-976.

³⁸ FRYMER-KENSKY, T. u.a. (Hg.): *Christianity*.

³⁹ Der Text der amerikanischen Bischöfe: www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=1023.

und Frieden in unsere Welt einziehen. Die Vision der Propheten Israels ist uns dabei das gemeinsame Leitbild.“

5 DER FRIEDE IM CHRISTLICH-JÜDISCHEN VERHÄLTNIS

Die vorgetragene biblisch-systematische Erwägung wandte sich nach der knappen biblischen Skizze zum alttestamentlichen Verständnis von Recht, Gerechtigkeit und Friede dem Verständnis der Gerechtigkeit bei Emmanuel Levinas zu. Seine Ethik als erste Philosophie hat ihre große Stärke in der Zentralität der Verantwortung für den Anderen als Ursprungsort des Ethischen. Levinas versteht seine Philosophie in Kritik und Alternative zur philosophischen Tradition der Metaphysik, wie er sie verstand, und die er als eine Philosophie des Krieges kritisierte. Wo das Ethische aber in der Gerechtigkeit, die aus der *caritas* erwächst, bewährt wird, entsteht Friede. Die Grundkategorie des Friedens findet im Denken von Emmanuel Levinas erstaunlicherweise nicht jene Ausdrücklichkeit, die man erwarten könnte. Sie ist keineswegs abwesend und wird gelegentlich kritisch in dem Sinne gebraucht, dass die Eingrenzung von Gewalt durch die Interessensabwägungen der Tauschgesellschaft vielleicht einen „vernünftigen Frieden“ ergibt, der „Berechnung, Vermittlung, Politik“ sei.⁴⁰ In Levinas begegnet die Überzeugung: „Vom Frieden kann es nur eine Eschatologie geben. Aber damit wollen wir nicht sagen, der Friede sei, positiv und objektiv genommen, Sache des Glaubens statt Sache des Wissens. Das soll vor allem heißen, dass der Friede keinen Platz hat in der objektiven Geschichte, die der Krieg entdeckt, dass er nicht etwa das Ende dieses Krieges oder das Ende der Geschichte ist.“⁴¹ Wie im Gegensinn dazu kann er aber auch von der bezeugten Verantwortung für den Anderen sagen, sie sei „die Rationalität des Friedens“⁴²; es liegt in der sachlichen Linie dieses Gedankens, wenn er an anderer Stelle die Verantwortung für den Anderen auch ein „dem Anderen verkündeter Friede“ nennt, was er in einer Fußnote mit dem Jesajazitat von Jes 57,19 kommentiert: „Der das Wort schafft, der Lippen Frucht“: „Friede, ja Friede, spricht Er, dem Fernen wie dem Nächsten“.⁴³ Der Friede, der nach ihm „nicht ineins gesetzt werden kann mit dem Ende der Schlachten“ - denn diese enden aufgrund des Mangels an Kämpfenden oder auf Friedhöfen -, ist ein „Friede im Rahmen einer Beziehung, die von einem Ich ausgeht und zum Anderen hinführt,

⁴⁰ So LEVINAS, E.: *Jenseits*, 27.

⁴¹ LEVINAS, E.: *Totalität*, 24.

⁴² LEVINAS, E.: *Jenseits*, 348.

⁴³ LEVINAS, E.: *Jenseits*, 324.

Friede im Begehren und in der Güte, in denen das Ich sich erhält und gleichzeitig ohne Egoismus existiert.“⁴⁴

Politologisch orientierte Denker haben eine Schwäche der Levinas'schen Philosophie darin gesehen, dass sie die Kategorien des Politischen nur schwach ausbilde. Levinas hat darauf in Gesprächen immer wieder die kritische Gegenfrage gestellt, warum die Kategorie des Dritten bei diesem Einwand so wenig Erfolg habe und vergessen werde. Die vorgelegten Ausführungen bedachten deshalb, dass mit dem Hineinkommen des Dritten in die Nahbegegnung zwischen mir und dem Anderen die Notwendigkeit des Abwägens und der Billigkeit auftritt. Dort, wo verglichen werden müsse, ist nicht der Ursprungsort von Sinn, Gerechtigkeit, Ethik, sondern Bewährungsfeld der Gerechtigkeit. In dieser abstrakten Denkweise darf man sachliche Entsprechung zum biblischen Denken sehen, für das Friede eine Frucht der Gerechtigkeit ist. So spricht der Prophet Jesaja vom Frieden als dem „Werk der Gerechtigkeit“ (Jes 32,17) – eine Aussage, die für das systematische Werk von Levinas zitierfähig erscheint, dort aber m.W. tatsächlich nicht vorkommt. In ihrem Friedenswort unter dem Leitmotiv „Gerechter Friede“ vom 27. September 2000 interpretieren die deutschen Bischöfe diese biblische Aussage dahingehend: Friede verwirklicht sich unter den Menschen „nicht von selbst aufgrund ihres ‘natürlichen Gutseins’, sondern aus der Kraft Gottes und nach dem Maßstab des Rechts. Wo der Mensch in seinem Leben Gott recht gibt, dort öffnet sich auch die Möglichkeit zur Gemeinschaft mit dem Mitmenschen in Gerechtigkeit und Frieden. Darin erfüllt sich das Psalmwort: ‘Es begegnen einander Huld und Treue; Gerechtigkeit und Friede küssen sich’ (Ps 85,11).“⁴⁵

6 SCHLUSS

Mit dem Psalmzitat aus dem Wort der deutschen Bischöfe ist auf den Beginn der vorgelegten Grußadresse für den Studienfreund und alttestamentlichen Kollegen zurückgelenkt. Sie setzte mit ihrer Erwägung zu Recht, Gerechtigkeit und Friede biblisch ein und bedachte diese zentralen biblischen Themen vom christlich-jüdischen Dialog her und auf das Verhältnis von Juden und Christen hin. Der Beitrag hat sich darin besonders von Emmanuel Levinas anleiten lassen. Levinas kann im philosophischen Diskurs unbefangen die Bibel in Anspruch nehmen. In entwaffnender Offenheit kann er sagen, das, was er von der Hebräischen Bibel her etwa in

⁴⁴ LEVINAS, E.: *Totalität*, 445.

⁴⁵ Die Deutschen Bischöfe: „*Gerechtigkeit schafft Frieden*“. Wort zum Frieden, 18. April 1983 (Die Deutschen Bischöfe 34). Bonn 1983, 12.

Jesaja 58 als Entwurf wahrer Gerechtigkeit kennt, begegne ihm im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums und sei ihm ganz nah.⁴⁶ Dies ist Zeichen dafür, dass jüdische und christliche Tradition sich im ethischen Grundverständnis treffen. Das haben beide mit ihrem Dienst an Recht, Gerechtigkeit und Frieden voreinander und gemeinsam vor der Welt zu bezeugen. Es wäre christlich-jüdischer Zeugendienst miteinander und füreinander - und zwar zum Besseren einer Welt, deren Bestand so zerbrechlich ist.

LITERATURVERZEICHNIS

BROCKE, E.: *Dabru Emet – eine Bewertung aus jüdischer Sicht*. In: www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=876.

BURGGRAEVE, R.: *Emmanuel Levinas*. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec complément 1985-1989. Löwen 1990.

CASPER, A.: *Denken im Angesicht des Anderen - Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*. In: H.H. Henrix (Hg.): Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas. Aachen 1984, 17-36.

FRIEDMAN, M.: *Martin Buber und Emmanuel Lévinas: Eine ethische Frauengestaltung*. In: Freiburger Rundbrief 8 (2001) 94-102.

FRYMER-KENSKY, D. u.a. (Hg.): *Christianity in Jewish Terms*. Boulder - Oxford 2000.

FUCHS, G. – HENRIX, H.H. (Hg.): *Zeitgewinn*. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig. Frankfurt 1987.

HENRIX, H.H.: *Die katholische Kirche und das jüdische Volk*. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes. In: Stimmen der Zeit 125 (2000) 375-388.

HENRIX, H.H. - KRAUS, W.: *Die Kirchen und das Judentum*. Band II: Dokumente von 1986 bis 2000. Paderborn - Gütersloh 2001.

HERCSIK, D.: *Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte des Papstes in theologischer Perspektive*. In: ZKThK 123 (2001) 3-22.

HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen 51 – 100* (HThKAT). Freiburg 2000.

HUBMANN, F.: *Nach der römischen „Reflexion über die Shoah“*. Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 147 (1999) 53-61.

⁴⁶ Z.B. in: FUCHS, G. – HENRIX, H.H. (Hg.): *Zeitgewinn*, 164; oder LEVINAS, E.: *Philosophie* (1983), 53.

- JONAS, H.: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Eine jüdische Stimme. Frankfurt 1987.
- KAMPLING, R. – WEINRICH, M. (Hg.): *Dabru Emet – Redet Wahrheit*. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit Christen. Gütersloh 2003.
- LEVENSON, R.: *Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll*. In: Kirche und Israel 17 (2002) 163-174.
- LEVINAS, E.: *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg - München 1983.
- LEVINAS, E.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg – München 1992.
- LEVINAS, E.: *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe*. Ein Gespräch. In: Concordia 4 (1983) 48-62.
- LEVINAS, E.: *Schwierige Freiheit*. Versuche über das Judentum. Frankfurt 1992.
- LEVINAS, E.: *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität. Freiburg - München 1993.
- LEVINAS, E.: *Vom Beten ohne zu bitten*. Anmerkung zu einer Modalität des Jüdischen. In: Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft. Hg. von W. Breuning und H. Heinz. Freiburg 1985, 62-70.
- LEVINAS, E.: *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Freiburg - München 1985.
- NOOR, A. – WOHLMUTH, J. (Hg.): *'Jüdische' und 'christliche' Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*. Paderborn 2002.
- PEPERZAK, A.: *Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken*. In: H.H. Henrix (Hg.): Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas. Aachen 1984, 71-87.
- RAHNER, K.: *Schriften zur Theologie*. Band VI. Einsiedeln 1965.
- RUDIN, J.: *Redet Wahrheit – eine jüdische Gegenstimme*. In: <http://www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=895>.
- RUH, U.: *Sündige Kirche*. In: Herderkorrespondenz 51 (1997) 487-489.
- VIGÉE, C.: *Une voix dans le défilé*. Vivre à Jérusalem. Chronique: 1960-1985. Paris 1985.
- WERBICK, J.: „Sündige Selbstbehauptung“. In: Herderkorrespondenz 54 (2000) 124-129.
- WOHLMUTH, J.: *Christliche Sprache des Schuldeingeständnisses*. Die katholische Kirche und die Shoah. In: Ders.: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum. Paderborn 2002, 112-122.

WOHLMUTH, J.: *Dialog und Gerechtigkeit bei Buber und Levinas*. In: Ders.: *Die Tora spricht die Sprache des Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*. Paderborn 2002, 212-216.

WOHLMUTH, J. (Hg.): *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*. Paderborn ²1999.

Zusammenfassung

Der Sammelband enthält 18 Aufsätze, mit denen die Autorinnen und Autoren ihren Kollegen, Freund und Weggefährten Josef M. Oesch, Alttestamentler in Innsbruck/Österreich, anlässlich seines 60. Geburtstages ehren.

Passend zum Schwerpunkt des Jubilars stammt die Mehrzahl der Beiträge – insgesamt zehn – aus dem Bereich des Alten Testaments. Sie sind zusammengefasst in Teil I: „Eröffnung von Horizonten: Die hebräische Bibel von ihren Anfängen bis zu den Übersetzungen“. Sechs stärker zum Neuen Testament hin orientierte Artikel bilden den II. Teil: „Ausweitung von Horizonten: Weiterführungen im Lichte des Ostergeschehens“. Den Ausklang bilden die zwei Beiträge des III. Teils: „Überschneidung von Horizonten: Die Bibel im Lichte ihrer Wirkungsgeschichte“.

Damit spannt sich ein Bogen von den Anfängen des Alten Testaments über dessen griechische Texte und seine Aufnahme im Neuen Testament bis hin zu seiner Ausstrahlung in jüngerer Zeit. Insgesamt bietet die Festschrift analog zum Schaffen des Geehrten ein breites Spektrum an biblischen Themen und Fragestellungen, die allesamt aktuell und von bleibender Bedeutung sind.

Summary

The authors of this *Festschrift* wish to honor Josef M. Oesch, their colleague and friend, on the occasion of his 60th birthday.

According to his own emphasis in research, most contributions pertain to the Old Testament, which ten articles study under the heading "Opening Horizons: The Hebrew Bible from its beginnings to its translations." Six articles dealing with the New Testament make up the second part, "Enlarging Horizons: Continuations in the light of the Easter event." Finally, two concluding essays lead towards "Overlapping Horizons: The Bible in the light of its *Wirkungsgeschichte*."

Together these 18 articles cover a wide range of issues, from the Old Testament and its Greek texts to its reception in the New Testament and its implications for modern times. By doing so, the *Festschrift* tries to match the widespread interests Josef M. Oesch has always taken in several fields and approaches to the Bible.